نللي سلامة العامري

الوَلاية والمجتمع

مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي
لإفريقيّة في العهد الحفصي

تقديم الدكتور هشام جعيط

جامعة منّوبة - تونس
منشورات كليّة الآداب بمنّوبة
السلسلة : تاريخ - المجلّد 12

2001

نللي سلامة العامري

الوَلاية والمجتمع

مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي لإفريقيّة في العهد الحفصي

منشورات كلّية الآداب بمنّوبة

إلى والـدي، الإنسـان والمثـقّـف والسيـاسي الذي طالمـا غـمـرني بـخالص رعـايتـه.

إلى العـروسـي،
ما فتـئ نـوره يظلّلنـي.

تقـــديم

هذا الكتاب بحث تاريخي موثّق حول التصوّف في الفترة الحفصية بإفريقيّة. وعندما أقول « تاريخي » فيعني ذلك أنّ هذه الدّراسة ليست بحثًا روحانيًا حول الحياة الصوفية أو من جهة أخرى سردًا بيوغرافيًا للأولياء المشهورين، بل العمل التّاريخي الحقيقي الجيّد. وهو شأن هذا الكتاب. شيء آخر تمامًا. فهو يعتمد على المصادر الأكثر إتساعًا ويأتني بنظرة متعمّقة وتفهّمية لماهية التصوّف الإفريقي والتحامه بالمجتمع ودوره السياسي والإنساني عامّة.

إنّ كتاب نللّي سلامة العامري يدخل في زمرة تآليف المؤرّخين التونسيين الحديثين وهم الآن من أفضل المدارس في العالم العربي. ففيه الصّرامة المنهجية والمقدرة على التّحليل والتّركيب وطول النّفس.

وحقيقة الأمر أنّ مثل هذا الموضوع يستحقّ مثل هذا المجهود. فإفريقيّة الحفصيّة كانت تمتدّ من طرابلس الغرب إلى المغرب الأوسط. فكانت تحوي جهة قسنطينة وبجاية والأوراس أيّ كلّ الشّرق الجزائري. ثمّ إنّ الدولة الحفصيّة إمتدّت زمنيًا على ثلاثة قرون على الأقل (من أواسط القرن الثاني عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي). فكان هذا الجناح المغربي ذا ثقل في الدينامية التاريخية للمغرب عامّة، وبالتّالي أينع فيه الإقتصاد وشهد حراكًا إجتماعيًا قويًا كما نمت فيه المدن وتكوّنت جدلية قويّة بين عالم الأعراب وعالم المدن والسّهول المحمي من طرف الدولة الحفصيّة.

فلا ننسى أنّ المستنصر بالله (1249 ـ 1277) أعلن نفسه خليفة للمسلمين عند سقوط الخلافة العبّاسيّة. ولا ننسى أنّ هذه الفترة الطّويلة

شهدت نهضة علميّة وفقهيّة كان رمزها إبن عرفة، ولا ننسى أنّ إبن خلدون ولد في أحضانها وشبّ فيها وتكوّن علميّا وسياسيّا. وبالرّغم من الأزمات الداخليّة أو الخارجيّة، فالفترة الحفصيّة أسّست الملامح الحضاريّة لتونس الحديثة، مادّيا ومعنويا.

ومن جملة هذه الملامح نشأة الحركة الصّوفيّة المنظّمة في الزوايا حول الشيخ وفقرائه والتي لعبت دورا أساسيّا في الحياة الدّينيّة والإجتماعية والسياسية إبتداء من القرن الثالث عشر فعرفت ذروتها في القرن الثامن هـ/الرابع عشر م. ثمّ امتدّ وجودها إلى حدود القرن العشرين.

المهم أنّ هذا الكتاب يشفي الغليل في استكشاف هذه الظّاهرة الدّينية والإجتماعية التي طالت كلّ العالم الإسلامي. وبالرّغم من إتّساع المشهد، فإنّ المؤلّفة إتّخذت طريق الدقّة والصّرامة : فلم يكن من السّهل أن يقرأ المرأ كلّ المصادر وأغلبها لا يزال مخطوطا ولا أن يطّلع على كتب المناقب في كلّيتها وعلى مصادر التّاريخ الحفصي عامّة. وقد يغرق الباحث في بعض الأحيان في منطق مصادره، إلاّ أنّ المؤرّخ الصّميم هو الذي يحسن توظيفها في خطاب تاريخي ذي معنى. وهذا في الحقيقة ما قامت به الدّكتورة نلّلي سلامة العامري.

فقد فسّرت للقارئ الوضع التّاريخي العام وعرّفتنا بأنّ مؤسّسة الزاوية أمر جديد برز في القرن الثّالث عشر وشهد ذروته في القرن الرّابع عشر م. كما أنّه يوجد فرق بين التصوّف في المساجد وفي الرباطات وبين تصوّف الزوايا المهيكل بصفة خاصّة.

ولقد عرّفتنا المؤلّفة بتركيبة الزوايا وتناولت دراستها ودراسة الأولياء على امتداد المساحة الإفريقيّة.

وواضح أنّ بين أيّة ظاهرة دينيّة والمجتمع علاقة متينة لكنّها تتطلّب الإعتقاد والتّصديق من طرف عدد وافر من البشر. فالولي ليس رئيس مدرسة فلسفيّة بل هو يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك

. العلماء. وبالتّالي فهو يؤثّر على الواقع الإجتماعي في جوانب عديدة : بالدّور المشعّ للزاوية وانفتاحها على النّاس ولكن أيضا كملجأ يُلجأ إليه في الأزمات الفردية والجماعية. وهذه هي كاريزما الولي التي درستها المؤلّفة بكلّ تفهّم أعني بعقلانية متفتّحة. ولقد حاولت أيضا البحث في علاقة الولي بالسّلطان، ويبدو هنا أنّ المتصوّفة لم يشؤوا أن يلعبوا دورا سياسيا حقيقيا كالفِرق القديمة في الإسلام وإنّما أثّروا على السياسي في سلوكه المطبوع بالعنف كما أثّروا على فئات الأعراب المهتاجة وهذا على أرضية المعتقد والكاريزما الإجتماعية.

التّحليلات في هذا الكتاب عديدة لا تحصى ومنمّطة. والقارئ إذ ينغمس فيه يصعب عليه الخروج منه لما ينطوي عليه المؤلّف من ذكاء ووضوح في التّعبير.

وكان هذا شأني حقّا بالرّغم من أنّني قرأت الأطروحة الأصليّة، فعندما دخلت فيه لم أخرج منه إلاّ بعد إتمامه. ومن هذا الوجه فهذا الكتاب التّاريخي الصّميم، الموضوعي، الحديث المنهجيّة وفي كلمة هذا التأليف الجيّد هو أيضا كتاب شيّق ولذيذ.

المرسى، 22 أوت 2000

هشام جعيط

تنبيـه

إنّ هذا الكتاب نسخة منقّحة عن أطروحة دكتوراه في التاريخ تحمل عنوان : التصوّف في إفريقية في العهد الحفصي (من القرن السابع هـ/ الثالث عشر م إلى نهاية القرن التاسع هـ/ الخامس عشر م)، ناقشتها المؤلّفة في أفريل/نيسان 1996 لدى كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس (جامعة تونس الاولى) 2 ج، 773 ص.

لقد إضطرتنا ظروف النشر ومتطلّباته إلى خيار صعب : «التضحية» بجزء هام وضروري لاستكمال الرؤية حول التصوّف بإفريقيّة في الفترة الحفصية ، وهو الجزء الخاص بعملية البناء النظري والجوانب الروحية والمساريّة (initiatiques). ونحن إذ نعتزم نشر هذا الجزء في أقرب الآجال ، نأمل أن يجد القارئ في هذه الصفحات المتمحورة أساساً حول إشكالية الوَلاية والمجتمع ، خطاباً متماسكاً يفي بالغرض التاريخي .

الشكـــر

أوّد أن أتقدّم بخالص الشكر والتقدير إلى الدكتور هشام جعيط على ما منحني من ثقة ومن تشجيع على خوض غمار هذا البحث، في موضوع طالما شغلني وأثار في نفسي تساؤلات بعيدة الصدى، وعلى رعايته وتوجيهه.

كما أتقدّم بالشكر إلى كليّة الآداب بمنّوبة التي احتضنت النّشر وإلى مسؤولي وأعوان المطبعة الرسمية بتونس على نجاعة خدماتهم وتفهّمهم وتعاونهم.

وأتوجه بالشكر إلى مسؤولي وأعوان دار الكتب الوطنية، ومكتبة كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ومكتبة معهد الآداب العربية ومكتبة معهد البحوث المغاربية المعاصرة بتونس لتعاونهم.

قائمة الإختزالات(1)

رحلة بط .	:	رحلة إبن بطوطة
عبر	:	كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، لإبن خلدون
ع .الشابي	:	كتاب علي الشابي، أحمد إبن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية.
ح . ح .ع .الو.	:	مجموعة حسن حسني عبد الوهاب من المخطوطات بدار الكتب الوطنية -تونس .
د. ك .و.	:	دار الكتب الوطنية تونس
(م)	:	مخطوط
ن.م.	:	نفس المصدر ونفس المرجع
الم.الم.	:	المصدر المذكور و المرجع المذكور
ط.	:	الطبعة
د .ت.	:	دون تاريخ

الإختزالات باللغة الفرنسية :

R.E.I : Revue des Etudes Islamiques
S.I : Studia Islamica
E.I. 2 : Encyclopédie de l'Islam 2ème édition
IBLA : Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes
Annales E.S.C : Economies Soiétés et Civilisations

(1) لا نورد في هذه القائمة من المصادر إلا ما نخشى معه وقوع إشكال ما.

المقدّمة العامة

لا توجد الولاية بشكلٍ مجرّد أو في حالة صفاء. فلا «وجود» لولي بغياب مجتمعٍ يعاين ولايته من خلال عددٍ من الآيات، ويعترف بها، أي يضفي عليها صفة المشروعية نظرا لمطابقتها لنمط ولائي يعهده وسبق إعترافه به أو من خلال ربطها بمشروعية أكبر وأقدم منها، تؤسّس لها. كما يعمل المجتمع على الترويج لهذه الولاية و يسهم في إعادة إنتاج نماذج ولائية مماثلة من خلال أدبيّات المناقب.

وإذا اعتبرنا أنّ أي مجتمع، إنّما يستعمل صفات وتسميات يعرّف من خلالها الظواهر والاشياء والفئات، يتعرّف إليها ويعترف بها، وأنّ هذه «التعريفات» مثقلة بالمعاني بالنسبة للمؤرّخ، من هنا يمكن اعتبار شيوع كلمة «ولي» [1] في مصادر الفترة الحفصية ظاهرة لها مدلولاتها من حيث أنّها تخبرنا عن مدى تفرّد التجربة الولائية ومدى الإعتراف الإجتماعي بها، ودرجة إندماجها الإجتماعي، وظهور فئة الأولياء للعيان بوصفهم شخصيات إجتماعية خارجة عن المألوف لها دورها وحضورها وتأثيرها في المجتمع.

فإذا أمعنّا النظر في المصادر الإفريقيّة لاسيما كتاب **رياض النّفوس** للمالكي بالنّسبة للمئتين الثالثة والرابعة هـ، وكلّ من **عنوان الدراية**

(1) وهي من أسماء الله وهو الناصر و من أسمائه أيضا الوالي أي مالك الأشياء والمتصرّف فيها، أنظر أدناه مختلف المعاني التي اقترنت بها.

للغبريني و**معالم الإيمان** لابن ناجي [2] و**باب تعريف أولياء الأربعين** (أصحاب الشاذلي) [3] بالنسبة للفترة الحفصية، وبالعودة بالخصوص إلى عيّنات أربع [4] يتّضح أنّ الغبريني استعمل صفة « الولي » 9 مرّات؛ أمّا المخطوط - وإن هو ينتمي إلى صنف أدبي آخر وهو أدب المناقب [5] -، فإنّه أورد هذه الصفة 41 مرّة؛ في حين لم نعثر في ترجمات المالكي إلاّ على بعض الحالات النادرة التي استعمل فيها تعبير « من أولياء اللّه » [6] أو وردت فيها الصيغة المفردة للمصطلح. هذا علما بأنّ تجربة الولاية كتجربة خارقة بمختلف تعبيراتها ودلالاتها (الكرامات، رؤية الخضر، رؤية الرّسول، رؤية اللّه، إجابة الدّعاء، تعبير الرّؤيا) موجودة منذ المئة الثانية هـ ويشير إليها صاحب **رياض النّفوس** بعدد من المصطلحات الردفية [7].

ولئن اقترنت كلّ من كلمة « ولي » وكلمة « ولاية » [8] بمعاني النصرة، الملك، التصرّف، التدبير، القدرة، الفعل، القرابة، العتق، الصداقة،

---

(2) الجزء الرابع منه. بالنّسبة لهذه المصادر وواضعيها، انظر تعريفاتنا أدناه.

(3) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، مجموعة ح. ح. ع. و، دار الكتب الوطنية، تونس ص 7 أ - 16 ب.، هم في الواقع 46 « صاحبا ».

(4) ضمّت العيّنة الأولى ترجمات زهاء 71 من العبّاد والصلحاء ممّن توفّي ما بين 210 هـ و 356 هـ ترجم لهم أبو بكر المالكي؛ أمّا العيّنة الثانية فشملت 36 من الأولياء والصوفية الذين ترجم لهم الغبريني في **عنوان الدراية** وينتمي جلّهم إلى المئة السابعة هـ. أمّا العيّنة الثالثة فتكوّنت من 46 من المعروفين بـ « أصحاب الشاذلي »، وأخيرا العيّنة المكوّنة من 43 ترجمة لمن توفّي ما بين 621 هـ / 1224 م و 808 هـ/1405 م بالقيروان ممّن ترجم لهم إبن ناجي.

(5) انظر الفصل الأوّل ، الفقرة الخاصّة بالمصادر.

(6) نذكر على سبيل المثال **رياض** I، ص 259 و 332 و 432.

(7) على سبيل المثال **رياض** I، ص 333، 393، 412، 421، 425، 432، **رياض** II، ص 128، 134، 152 - 155، 173 - 174.

(8) اختلف المفسّرون وعلماء اللّغة حول الولاية بالكسر والولاية بالفتح، انظر **لسان العرب**، ط. دار المعارف، ج 6، ص 4920 - 4926.

المحبّة، التّبعيّة [9]، القرب، الدنوّ، التّتابع والموالاة [10]. فإلى أيّ حدّ يمكن اعتبار أنّ مختلف « الوظائف » التي سيضطلع بها الأولياء، من مادية ومثالية وخلاصية، تكاد لا تخرج عن هذا الإطار المصطلحي بل أنّها تمثّل تنشيطا في الزّمان والمكان وضمن نسق تاريخي محدّد، لهذا المصطلح.

إنّ غياب دراسة علميّة وجامعة حول الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي تحيط بمختلف جوانبها الاجتماعية [11]، وتضعها في إطارها التّاريخي، وتأخّر المكتبة التّاريخيّة التونسيّة من هذه الناحية عن نظيرتها بالمغرب الأقصى حيث حظيت تجربة الولاية والتصوّف في العهد الموحّدي وفي العهد المريني باهتمام الباحثين في إطار نظرة شمولية [12]، جعلانا نعي الأهميّة الملحّة للقيام ببحث كهذا.

أمّا الدّراسات التي قام بها المستشرقون، والتي عنيت خاصّة بالمغرب الأقصى وبالمغرب الأوسط، على قدمها ـ جلّها يعود إلى النّصف الأوّل من القرن ـ، فإنّها لا تخلو من بعض العيوب حيث طغت عليها النّظرة المحليّة على حساب النّظرة الشّمولية وقامت بتضخيم بعض المظاهر والطّقوس التي تعود إلى ما قبل الإسلام على حساب المرجعيّة الإسلاميّة [13]، كما أنّها لم تكن دائما بمنأى عن الظروف السياسية التي نشأت في خضمّها. وإنّ الصفحات التي خصّصها برونشفيك للتصوّف ضمن الفصل المتعلّق

---

(9) قال إبن الاعرابي : الولي التّابع المُحب، لسان، ن. م.، وجاء أيضا أنّ المولى هو الصّاحب والقريب.

(10) وجميعها تقريبا يحيل إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، انظر محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، القاهرة، الط. 3، 1991، ص 931 ـ 934 ولسان، م. م.

(11) حيث انّ جلّ الأعمال التي اثمر عنها مجهود الباحثين خلال العقود الأخيرة اعتنى بجانب أو بآخر من الظاهرة ونحن نورد هذه الأعمال ضمن قائمة المراجع.

(12) انظر اعمال كلّ من حليمة فرحات والتريكي ومحمّد قبلي ضمن قائمة الأعمال باللّغة الفرنسية.

(13) انظر مقال جاك بيرك حول هذا الموضوع ، J. BERQUE, " Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin", Extrait des *Archives de sociologie des religions*, Janvier 1957 n° 3.

بالحياة الدّينية في إفريقيّة في العهد الحفصي [14]، على إحاطتها بجوانب هامّة من هذه الحركة وبأبرز رجالاتها، فإنّها لا تخلو من بعض الأحكام الذاتيّة [15]. هذا علاوة على بعض الخلط الذي كان يقع فيه بعضهم في المصطلحات والمفاهيم وبالتّالي في التطوّر الدياكروني للتصوّف بالمغرب الإسلامي [16].

لعبت الولاية دورا هامّا على صعيد تاريخ الأفكار والعقليّات والمؤسّسات وعلى صعيد التّاريخ الاجتماعي ككل وفي عمليّة تشكّل الشخصية التاريخية والخيال الجماعي نتحسّس آثارها إلى الآن في سلوكيّات شرائح واسعة من المجتمع التونسي، في علاقته بالمقدّس علاوة على الدّور الذي لعبه التصوّف والولاية في ماضٍ ليس ببعيد أيّام الاستعمار [17]. يرى جاك بيرك في كلامه عن مكانة المقدّس في تاريخ المغرب الإسلامي، أنّه « جمع لمدّة طويلة الصوري والملموس، أكثر وأحسن من أيّ نمط آخر من أنماط الممارسة الاجتماعية » بحيث وإن هو

---

(14) انظر : R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVè siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, pp 317 - 351.

(15) « إنّ أهل إفريقيّة لم يكونوا في الجملة من أصحاب النظريات الفكرية (..) وكانوا ميّالين بطبيعتهم إلى تقبّل صيغة في التصوّف أقلّ ارتفاعا من الصيغ الأندلسيّة » انظر صفحة 324 أو 339 من ترجمة حمّادي السّاحلي، الجزء 2.

(16) كوصف : E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.

لأبي يعزى يلنور من أشياخ أبي مدين ومن أولياء المغرب الأقصى ت 572 هـ (انظر ترجمته في التشوّف، ص 213 - 222 وأنيس، ص 15 - 16 بأنّه « مؤسّس لطريقة » في حين لا أثر لطرق بالمغرب الإسلامي (بالمعنى « الحديث » للكلمة قبل المئة العاشرة هـ / السادسة عشر انظر : H. FERHAT et H. TRIKI " Hagiographie et religion au Maroc Médiéval", dans *Hespéris Tamuda*, vol. 24, 1986, p 19. et R. BRUNSCHVIG, La Berbérie orientale, *op cit*, t. II, p 327.

(17) انظر أطروحة التّليلي العجيلي، **الطرق الصوفيّة والاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية 1881 - 1936**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992. ولطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضيّة الوطنية**، سراس للنّشر، تونس، 1993.

لم يشكّل سوى « وجهها » من أوجه « النّظام المغربي » إلاّ أنّه كان « وجها فاعلا ومفكّرا »؛ ويواصل بيرك « من هنا بدت لنا عمليّات إعادة التّرتيب المتتالية للمقدّس هي التي تحيي وتحرّك تاريخ المغرب من الداخل، أكثر من التقلّبات السياسية ومن القليل الذي نعرفه عن الاقتصاد أو نستحضره من الإثنولوجيا »[18]. ملاحظا أنّ التّاريخ المغربي، « في قراءته لذاته، منح أولويّة ثابتة للدّيني »[19] و « أنّ هذا الأخير أعطى التاريخ الحقيقي الكثير من إشاراته »[20].

إنّ ديناميّة الظاهرة وطابعها الشّمولي[21]، مقرونين بوفرة وتنوّع المصادر التي نتناولها بالتّحليل أدناه جعلانا نفكّر جدّيًا في الخوض في هذا الموضوع.

(18) انظر: J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb XV-XIXè siècle*, Gallimard, Paris, 1978, p 542.

(19) ن. م. ، ص 541.

(20) ن. م. ، ص 541 ـ 542.

(21) ن. م. ، ص 542.

البـاب الأول

جدلية الولاية والمجتمع

الفصل الأول

الولاية كغرض تاريخي

1 - مقاربة مبنية على عدد من التّساؤلات

- هل أنّ الظروف التّاريخيّة المحدّدة التي عرفتها إفريقيّة خلال الفترة الحفصيّة لعبت دورا ما في تحديد معالم التجربة الولائية كما ستبرز خلال تلك الحقبة ؟ وإلى أيّ حدّ يمكن ربط بروز الحركات ذات الطابع الكريزماتي حسب المفهوم الذي وضعه فيبر [1]، بإشكالية الأزمة [2] ؟ وعلى مستوى آخر هل الازدهار الاقتصادي والمديني يعتبر عاملا باعثا « للغليان الروحي » ولتكاثر أشكال الحياة الدّينيّة، في حين أنّ ضعف الإنتاج الزّراعي ورداءة النّشاط التّجاري هما من العوامل الباعثة على التّقليد في الحقل الدّيني وانتشار النّزعة الأخلاقيّة [3]، فتكون بذلك « الحياة الروحيّة رهينة الأطر الاقتصاديّة التي تندرج ضمنها ورهينة العلاقات الاجتماعية [4]» .

- هل اقترنت تجربة الولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي بخصوصيّة ما مقارنة بتجربة المغرب الأقصى التي تتوفّر حولها عديد المصادر [5] والأبحاث التّاريخيّة ؟ وإلى أيّ حدّ لعب وزن التّاريخ ووزن الجغرافيا دورا في صياغة « نمط إفريقي » يختلف عن نظيره « المغربي » في عدد من المقوّمات ويشاركه في أخرى، ضمن مقولة المجال المغربي الذي هو مسرح تحرّك تلك الظاهرة، وضمن مقولة المنظومة الإسلاميّة

---

(1) انظر : M. WEBER, *Economie et Société*, Plon, Paris, p 249.

(2) انظر : J. M. OUEDRAOGO, " La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER", dans *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83 (juillet et septembre), 1993, p. 148.
R. CIPPRIANI : " Le mysticisme serait une issue gratifiante pour des sujets en crise, à la recherche d'espaces extra-institutionnels", dans "La religion populaire en guise de présentation", *Archives, op cit*, 64, 1 juillet-septembre 1987 p. 5.

(3) انظر : A. VAUCHEZ, *op cit*, p 166.

(4) ن. م. ص 167.

(5) حول هذه المصادر انظر قائمة بها في كلّ من :
M. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Age"*, Maisonneuve et Larose , Paris, 1986.
H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIè et XIIIè s. Les siècles de la foi*, Casablanca, 1993.

التي بها يرتبط ومعها يتماثل وإليها يرجع النّمطان على حدّ سواء، تلك المنظومة التي غالبا ما كان يقع طمسها في المقاربات الاستشراقيّة بينما يقع في المقابل تعزيز العناصر التي تعود إلى الموروث البربري القديم [6].

- وهذا يحملنا إلى إشكالية أخرى وهي علاقة تجربة الولاية بإفريقيّة بالمنظومة الإسلاميّة، طبيعة هذه العلاقة وحجمها وفعاليتها مقارنة بالموروث البربري القديم الذي طالما وقع التّضخيم من حجمه ومن تأثيره لا سيّما في ظاهرة تعظيم الأولياء التي يطلق عليها التيّار الاستشراقي تعبير " le culte des saints " [7]، مقارنةً هنا أيضا مع المغرب الأقصى والمغرب الأوسط ، وهل يمكن اعتبار إفريقيّة الحفصيّة أكثر بلاد المغرب الإسلامي [8] اندماجا نسبيّا من حيث اللّغة والثقافة [9]، والمذهب، وأكثرها تمدينا مقارنة مع بقيّة بلاد المغرب، وأكثرها تلاقحا مع التيّارات المذهبية والفكرية والدينية التي مأتاها العمق الإسلامي الشرقي بحكم موقعها الجغرافي ممّا يجعل التّحاليل والإستنتاجات التي تبنى أساسا على دراسة المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ثمّ تُسحب على جميع بلاد المغرب الإسلامي [10] دون مراعاة لما تنطوي عليه هذه البلاد أو تلك من خصوصيّة، لا تنطبق تماما عليها .

وفي نفس الوقت ودائما في إطار إشكالية العلاقة بالمنظومة الإسلاميّة، إلى أيّ حدّ شكّلت إفريقيّة نوعا من « المجال

---

(6) انظر مقال بيرك الم. الم. " Quelques problèmes... ", *op cit.*

(7) "(..) Le culte des saints, où va se complaire jusqu'à nos jours le vieux tréfonds idolâtre de l'âme berbère ", BRUNSCHVIG, *op cit*, p 327.

(8) نحن لا نشمل الأندلس تحت هذا التّحديد.

(9) انظر محمّد الهادي شريف، **تاريخ تونس**، سراس للنّشر، تونس 1985، ط. 2 ص 59 - 60.

(10) حتّى بيرك BERQUE الذي تعتبر كتاباته لاسيّما *L'intérieur du Maghreb* من أكثر الكتابات الغربيّة عمقا ونفاذا إلى الوقائع المغربية، فإنّه لم يعط إفريقيّة حقّها.

الخاص » [11] بحيث يمكن الحديث عن » طرافة إفريقيّة » على صعيد الأفكار والطّقوس والنّموذج الولائي وعلاقته بالمجتمع، مقارنة مع أجزاء أخرى من دار الإسلام [12]، مع مراعاة ظاهرة إتّساع هذه الدّار وتشعّب الواقع الثّقافي والتّاريخي لمختلف أجزائها ومع الحرص على تفادي التّعميمات وعلى توخّي الدقّة في المقاربة.

- إشكالية أخرى تطرح نفسها على كلّ من يشتغل في حقل تاريخ الديانات، والتّاريخ الدّيني وعلى كل متعاط في الأنتروبولوجيا الدّينيّة، ما فتئت تراودنا وإن نحن لا ننوي التعرّض لها مباشرة، تتعلّق بمسألة وجود أو عدم وجود بنية كونية للولاية على مستوى الديانات التّوحيديّة الثلاث، بل وجود ما يسمّيه فوشي VAUCHEZ » نموذجا أنتروبولوجيّا مشتركا » بين عدّة ديانات وخاصة بين المسيحية والإسلام [13]. علما بأنّ تيّارا آخر في المدرسة التّاريخيّة الفرنسية المعاصرة يؤكّد عكس ذلك معتبرا أنّ تجربة الولاية في الإسلام » تندرج ضمن ثقافة دينيّة محض مختلفة » عن الثّقافة الدينية للغرب [14].

---

(11) نحن لا نستعمل هذا المفهوم تماما بالمعنى الذي استنبطه جورج دو ميزيل G. DUMEZIL عند حديثه عن التجارب الخاصة والطرافة التي قد يطوّرها كل شعب من شعوب العالم الهندو - أوروبي الذي يشكّل نظاما ايديولوجيا متجانسا قائما على بنية ثلاثية tripartition انظر: M. MESLIN, "conclusion", dans *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard Paris, 1970, T. III, pp 1302-1304. حيث تبدو لنا القدرة التّلاحميّة في الإسلام أو المبدأ التّوحيدي ("Le principe unificateur") فيه أقوى وكذلك إرادة التماثل داخل المنظومة الإسلامية ولدى مختلف الشّعوب المكوّنة لها مع النّموذج المثالي المحمّدي وإرادة الإنتماء (revendication) بالمعنى الذي أوردها بيرك في "une exploration...", *op cit*, p. 368.

(12) لا سيما تلك التي ذكرها ابن بطوطة في رحلته.

(13) A. VAUCHEZ, "Le saint", dans *L'homme médiéval*, Ed. du Seuil, Paris, 1989, p 371.

(14) J. Y. TILLIETTE, "Introduction", *dans La fonction des saints dans le monde occidental* (IIIè-XIIIè siècle), Rome, 1991, p 7.

ـ إشكاليّة أخيرة نأمل أن يسهم هذا الكتاب في إثرائها وهي إشكاليّة العقليّة والسّلوكيّات الدّينية لدى النّخب والعقلية والسلوكيات الدّينية لدى العامة، فهل أنّ علاقة كل من الفئتين بتجربة الولاية، وتفاعل كل منهما مع هذه التجربة وممارسات كل منهما إزاءها، تدعّم مقولة التمايز بين العقليتين، بل التّعارض والتّقابل مع ما يضفيه البعض على هذا التمايز من طابع إطلاقي، أم على العكس من ذلك يمكن اعتبارها نفيا لهذه المقولة أو أقلّه دعوة إلى إعادة النّظر فيها.

2 ـ المصادر وكيفيّة مقاربتها

إنّ المتصفّح لمصادر الفترة على تنوّعها من كتب تاريخ، ورحلة وتراجم، ومناقب، وفتاوي أو نوازل، سرعان ما يلاحظ كم أنّ الثنائي التصوّف ـ الولاية حاضرٌ في الحياة اليوميّة للمجتمع الحفصي بحيث لا يكاد مصدر أو صنف من الأصناف، على اختلاف أغراضها، يخلو من معلومات وأخبار يفيد منها المؤرخ لهذه الظاهرة؛ وتبدو أحيانا خطوط الفصل بين هذا النّوع الأدبي أو ذاك، نتيجة بالذات للتداخل والتقاطع في طبيعة المعلومات [15] وحتى في شكل إيرادها، غير ذي معنى وقد تضيع [16].

إذن إنّ انبثاث الأخبار والمعلومات حول التصوّف والولاية في أصناف مختلفة من المصادر وعدم اقتصارها على كتب المناقب والتراجم حتّم علينا

---

(15) لقد لفت محمّد قبلي إلى ظاهرة «التضامن العميق» بين المحاور الإخبارية أو القيمة الإخبارية لهذا المصدر أو ذاك وتقاطع هذه المحاور، وطابعها التكاملي انظر: M. KABLY, *op cit,* pXXXI. ونحن عاينّا نفس هذه الظاهرة في مصادرنا ونسوق عنها أمثلة عند استعراض كل صنف على حدة.

(16) انظر أدناه **نزهة** مقديش التي تنتمي إلى صنف كتب التاريخ لكن ذلك لم يمنع صاحبها من تخصيص الباب الرابع من خاتمة مصنّفه للترجمة لصلحاء صفاقس. أمّا القرابة العميقة بين **معالم الإيمان** (الذي ينتمي إلى صنف التراجم) وكتب المناقب فتشهد هي الأخرى على هذا التداخل بين مختلف مصادرنا.

تعبئة جميع هذه المصادر، التي تعدّدت جوانب ومستويات قراءة كلّ منها [17]. إنّ خطر الإكتفاء بصنف واحد علاوة على أنّه يحجب عنّا حتما قسطا أو جانبا من الأخبار حول ظاهرة اتّسمت بمثل هذا الحضور وكان الاهتمام بها على هذا النّحو من الشّموليّة، فإنّه قد يوقعنا في أخطاء وسوء تقدير سواء حول النّمط الصوفي لهذا الولي أو ذاك [18]، أو حول الوجود الفعلي لزاوية أسّسها هذا الولي أم أنّها نُسبت إليه بعد وفاته [19].

فعلاقتنا بتجربة الولاية بإفريقية في العهد الحفصي تمرّ عبر نصوص أدبيّة تحكّمت في إنتاجها الظروف التّاريخيّة والدّوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه والوظيفة أو الوظائف الموكولة إلى هذه النّصوص والتي لا يمكن تناولها بمعزل عنها [20]. ونحن نوافق محمّد قبلي عندما يتحدّث عن « حركة ذهاب وإيّاب لامتناهية بين الحدث أو الفعل وبين عملية وصفه » [21]. بحيث قد تكون فائدة كتب المناقب فيما تخبرنا بصورة غير مباشرة ولا واعية عن واضعيها وهواجسهم وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه وأهدافه، وبالتّالي عن المجتمع، أكبر من فائدتها في ما تنقله أو ترويه من أخبار « تاريخيّة » عن الولي أو الصوفي. بحيث علاوة على قراءة متعدّدة الإهتمامات والمستويات للمصدر الواحد، أي تسخيره وتعبئته على أكثر من جبهة، وفقا لمحاور البحث، وجب التعامل مع كلّ من هذه النّصوص بوصفه أثر أدبي، أي عمل متكامل له بنية نصّية محدّدة ومنطق داخلي يتحكّم في تطوّر الخطاب كما لهذا الأخير آليات معيّنة تهدف إلى

---

(17) سوف نبيّن فائدة كلّ من هذه المصادر عند استعراضها.

(18) رأينا مثلا الاختلاف في تقييم نفس الشخصية بين مرتحل وآخر. انظر الفصل XIV من هذا الكتاب.

(19) انظر الإشكال حول « زاوية» المهدوي في الفصل الرابع.

(20) حول هذه المسائل، انظر الفصل التاسع.

(21) انظر : M. KABLY, *op cit*, p XXIII

إثارة أصناف محدّدة من المشاعر ووظائف محدّدة يرجوها صاحب الأثر من وراء وضعه.

إنّ عمليّة التّمييز بين الواقع مثلما تراءى لنا أنّه كان ومثلما يهجس في نفس كل مؤرّخ « إعادة بنائه » [22] بل إعادة إحيائه، وبين الواقع مثلما كان واضعو هذه النّصوص يتمثّلونه ويودّون أن يكون، لم تكن دائما بسهلة. إلاّ أنّه بدا لنا في ظاهرة مثل الولاية أنّ الأهم بالنّسبة للمؤرّخ لا سيما مؤرّخ العقليات، ليس الإمكان التّاريخي لهذا السّند أو ذاك [23] وقيمته التّاريخيّة، بقدر ما هو إدّعاء السند نفسه. والهدف المرجو من هذا الإدّعاء أي وظيفته، ونجاعة الانتساب إلى هذا السند وفاعليته في المجتمع وفي العقليات.

أمّا الآن فنستعرض المصادر التي اعتمدناها، مبوّبة حسب الأصناف الأدبية التي تنتمي إليها، مع إشارة إلى فائدة كلّ منها بالنّسبة لموضوعنا.

أ ـ كتب المناقب

جلّها لا يزال في وضعه المخطوط والقليل الذي نشر [24] يفتقر إلى التّحقيق ؛ إلاّ أنّ البحث التّاريخي بالمغرب العربي راهنًا بدأ يتحسّس لأهميّة هذا الأدب على صعيد تاريخ تكوّن الخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي [25]، ويتّجه أكثر فأكثر نحو إقرار قيمته ليس فقط كمصدر من

---

(22) انظر : F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p 58.

(23) كالسند المديني نسبة إلى ابي مدين شعيب (ت 594 هـ).

(24) انظر عناوينها في قائمة مصادرنا المطبوعة. نستثني نور الأرماش في مناقب ابي الغيث القشّاش الذي درسه وحقّقه لطفي عيسى وحسين بوجرّة لكونه لا يمتّ إلى فترتنا.

(25) انظر : T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince, en Tunisie*, Publications de l'université de Tunis I, série Histoire, vol. XXXIII, Tunis, 1989, pp 76-78;
وانظر أيضا : H. FERHAT, *Le Maghreb, op cit*, p 13-14.

مصادر التّاريخ [26] بل كمصدر قد تُعتبر « قرابته » مع التّاريخ أكبر وأوثق من المصادر المسمّاة بـ « التّاريخيّة » نفسها على حدّ تعبير محمّد قبلي [27].

إنّنا لم نعوّل كثيرا على هذا الصّنف للإحاطة بالشّخصيّة التّاريخيّة للولي والصّوفي التي لا تعيرها في الغالب [28] كبير اهتمام مقارنة بشخصيته الولائية والمثالية التي تُعتبر كتب المناقب مصدرا أساسيا للإحاطة بها. كما شكّلت، مع كتب التّراجم، أحد مصادرنا الأساسية في مقاربتنا للنماذج الولائية، ولوظائف الأولياء، بل وحتى لتاريخ المؤسسات (من زوايا ورباطات)؛ كما أنّها أسعفتنا كثيرا في مقاربتنا لما أسميناه بـ « جغرافية المقدّس » من قبور ومغارات وخلوات وجبال ومقامات التي أطنبت في وصف معالمها وحثّ النّاس على زيارتها وفق ما أصبح يُعرف بأدب فضل الزيارات وما اقترن بها من طقوسيات عرفت بداية تقنين، ومن توظيف اجتماعي ومن نجاعة، والتي أنذرت بدخول الأولياء دورة الفترة الطويلة، بعد أن تمّ الإعتراف من طرف المرجعية المالكية بإمكان الكرامات بعد الممات.

إنّ هذا الأدب الذي تربطه بالتّراث الشّفهي علاقة الرّحم والذي تضفي عليه لهجته العامية صدقا وحياة، أعاننا على تحسّس فترتنا من

---

(26) انظر: T. BACHROUCH, *Ibid* ولطفي عيسى، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ**، سراس للنّشر، تونس 1993، ص 43 ـ 44.

(27) انظر : M. KABLY, *op cit*, p XXX.

(28) علما بأنّ حجم وقيمة المعلومات التاريخية حول حياة الولي قد يتفاوتان من كتاب إلى آخر فنحن مثلا نعلم أكثر عن حياة بن عروس من خلال مناقبه (انظر : ابتسام، ص 191 ـ 255) من المتوسّط المعهود في هذا الصنف الأدبي لاسيما بالمقارنة مع **مناقب المنوبيّة**، وحتّى مع **درّة الأسرار** (مناقب أبي الحسن الشاذلي)، ص 23 ـ 45.

الداخل لما يرصده من مشاهد حيّة عن الحياة اليوميّة للنّاس [29] وعن ظروفهم المعيشية سواء في الحواضر أو البوادي، وما كانوا يتعرّضون له من مضايقات وما يهجس في نفوسهم من مخاوف (على زراعة أو تجارة أو سفر)، وما يصيبهم من هول المجاعات والأسر والمرض، وما يرزحون تحته من مكوس وأعشار ووظائف [30]، وما كانوا يتخبّطون فيه من فقر وخصاصة وجميعها من الأوضاع والحالات التي توجّه النّاس بها إلى الأولياء ورجوا وساطتهم. وبالتّالي سمح لنا هذا الأدب بإدراك الولاية لا كظاهرة جافة ومجرّدة بل كمعاش ديني واجتماعي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر :

* **درّة الأسرار** في مناقب أبي الحسن الشاذلي الذي سمح لنا بالإحاطة بفكر أبي الحسن وممارسته الصوفية والنموذج الولائي الذي جسّده.

* **مناقب عائشة المنّوبية** (ت 665 هـ) ورغم ضحالة الأخبار الخاصة بحياة الولية وشخصيتها التاريخية، وطغيان الجوانب الخاصة

---

(29) وهذا ما لا يمكن للمؤرخ بصفة عامة وليس فقط للمؤرخ للظواهر الدينية أن يتجاهله حيث أنّ هذه المصادر تزخر بعديد المعلومات المفيدة حول التاريخ العمراني، وتاريخ الأسعار (لاسيما القمح والشّعير اللذين بهما تقاس الأحوال المعيشية والزيت...)، وحتّى العملة (انظر مثلا **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 47 أ و 47 ب «كان الدينار يصرف عشرة دراهم»)، والمسالك التجارية وحركة التبادل التجاري داخل إفريقية ومع الخارج (انظر على سبيل المثال **إبتسام**، ص 277 و 482)، ومعلومات عن الهجرة الأندلسية إلى إفريقية في أوائل المئة السابعة (مثلا **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 46 أ) والأزياء السلطانية في الدولة الحفصية (**إبتسام**، ص 223)، والوظائف الكبرى في هذه الدولة كالمزوار وصاحب التنفيذ وصاحب طريق السلطان (انظر على التوالي **إبتسام**، ص 222 و 211 **ومناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 50)، وعلى كيفية إستيفاء الأعراب لعوائدهم من السلطان (**إبتسام**، ص 276) الخ من المعلومات التي تندرج جميعها في إطار التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

(30) انظر محمّد حسن، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، السلسلة : تاريخ 4، المجلّد XXXII، 1999، ج 1، ص 530 ـ 544.

بشخصيتها الولائية والخارقة، فإنّه المصنّف الوحيد في أدب المناقب حول التصوّف النّسائي الذي وصل إلينا. من هنا أهميته وطرافته علاوة على ما يسمح به من إحاطة بنموذج ولائي من الفترة الحفصية الأولى مع ما يمثّله من تواصل مع المثال الأعلى الولائي « القديم » أو السابق للفترة الحفصية وما يجسّده من جوانب التجاوز والقطع والطرافة.

* **مناقب أبي عبد اللّه محمّد المغربي** (ت 699 هـ) سمحت لنا بمعاينة إحدى زوايا الحاضرة من زوايا النّصف الثاني للمئة السابعة هـ وما تمثّله مقارنة مع زوايا الرّعيل الأوّل [31]، من تطوّر في وظائفها، وتنظيم الحياة بها وتفرّدها كمؤسّسة مستقلّة.

* أمّا **إبتسام الغروس** في مناقب أحمد ابن عروس (ت 868 هـ) فيمكن اعتباره بمثابة دليل التصوّف بإفريقية في المئة التاسعة هـ/الخامسة عشرة (م)؛ حيث أنّ الرّاشدي لا يكتفي بالتّرجمة لابن عروس بل يخصّص « مقدّمة » [32] مطوّلة للحديث عن التصوّف وأهله ونظرياته وهو ما يمكن اعتباره خلاصة الثقافة الصوفيّة لدى النّخبة في إفريقيّة في القرن التاسع هـ. كما أنّه في سياق ترجمته لابن عروس (الباب الثاني) [33]، فإنّه يترجم لغيره من المشايخ والصوفية ممّن عاصره أو لازمه. وفي سياق إثباته لولاية بن عروس والتماسه المخارج « لغرائب تخريبه »، فعلاوة على ما يسمح به هذا الباب من وقوف على معالم الولاية في إفريقية في المائة التاسعة هـ / 15 م وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات والتّخريب والتّصريف والجذب [34]، فإنّه يشكّل نظاما دفاعيا متكاملا وشاملا ينهل على حدّ سواء من أحكام الشّرع ومن القانون

---

(31) التي ساهم مصدر آخر من المناقب بالإحاطة بها وهو **مناقب أبي هلال الزيات**.

(32) إبتسام، ص 15 ـ 191.

(33) ن. م. ، ص 191 ـ 255.

(34) ن. م. ، ص 279 ـ 310.

الأخلاقي والإتّيقي الضمني وغير المكتوب للمجتمع ومن المشروعية الصوفية العريضة (نظرية وممارسة). أمّا الجزء الأخير من المصنّف وهو باب مناقب الولي فقد شكّل إحدى عيّناتنا في دراسة وظائف الأولياء في المئة التاسعة هـ / 15 م والنّموذج الولائي الذي يجسّده ابن عروس وما يعكسه ذلك من تطوّر على صعيد المثال الأعلى الولائي.

* أمّا **مناقب أحمد التباسي** فعلاوة على ما تضمّنته من أخبار ومعلومات عن شيخه أحمد ابن مخلوف الشابي فإنّها سمحت لنا بالوقوف على بعض الطقوسيات الصوفية في المئة التاسعة هـ/15 م وما أصبح يكتنفها من تقنين.

* بالنسبة للجيل السابق (المئة الخامسة هـ/11م) من كتب المناقب لاسيما **مناقب أبي إسحاق الجبنياني ومناقب محرز ابن خلف** فإنّها سمحت لنا بالوقوف على نموذجين ولائيين بإفريقيّة في الفترة السابقة لفترتنا وما يعكسانه من مقوّمات على مستوى المثال الأعلى الولائي.

كتب المناقب والأحداث التاريخية : مثال مناقب ابن عروس.

لئن قد يحدث أن تورد كتب المناقب بعض الأحداث والشخصيات التاريخية في سياقها الصحيح وبرواية ليست ببعيدة عن روايات كتب التاريخ [35]، إلا أنّها تورد هذه الأحداث موظّفة، بحيث تتمّ إعادة صياغتها بما يتلاءم مع إظهار مناقب الولي، أو إحدى كراماته، أو علوّ شأنه، أو سرعة إنتقامه وقوّة بطشه، وذلك بواسطة تداخل العناصر

---

(35) قارن مثلا بين **ابتسام**، ص 207 **وتاريخ**، ص 130 حول نزول النّصارى بجزيرة جربة، **وابتسام**، ص 208 ـ 209 **وتاريخ**، ص 131 ـ 132 حول مضاعفات هروب شيخ الموحدين في دولة أبي فارس عبد العزيز وإلقاء القبض عليه، وهلاكه، وقارن **تاريخ**، ص 132 **وابتسام**، ص 209 ـ 210 في شأن أبي الثناء محمود والقائد نبيل قائدي محلة السلطان المنتصر، وقارن **إبتسام**، ص 210 **وتاريخ**، ص 133 حول نزول عرب حكيم بمرج الزواغين لحصار تونس وما لحق بهم من هزيمة في ولاية المنتصر (838 هـ).

الخارقة [36]. على هذا الأساس أمكن استنباط 4 أنماط في تعامل مناقب ابن عروس مع الأحداث التاريخية :

- **نمط أ** : إعادة صياغة الخبر بالشكل الذي يظهر تدخّلا مباشرا من طرف الولي أو دورا رئيسيّا لعبه هذا الأخير [37].

- **نمط ب** : التدخّل فقط على مستوى النّتيجة النّهائية التي تُنسب إلى الولي أي أنّها من فعله ومن تدخّله : تقهقر الأعراب عن تونس وفشل حصارهم لها لم يكن بفعل النجاح العسكري الذي حقّقه « المولى أبو عمرو عثمان » قائد محلّة السّلطان (أخيه المنتصر) [38] لكن بتدخّل من الولي أحمد بن عروس وببركته : « أصابهم من أمر اللّه ما أزعجهم عن منازلهم تلك » [39].

- **نمط ج** : تقع عمليّة مزج بين حادثتين وقعتا فعليّا في التاريخ لكن أعيد التصرّف في زمنيتهما، وفي الدّوافع الكامنة وراء وقوعهما [40].

- **نمط د** : قد يقع توظيف نفس الرواية مرّتين في كلّ مرّة لفائدة ولي من الأولياء [41].

من هنا طرافة وفائدة كتب المناقب فهي لا تكمن في قيمتها « التاريخية » فليس هذا من طموحاتها ولا من دوافع وضعها ولا هو

(36) ك « الفأر الأعور » في الرّواية المتعلّقة بشيخ الموحّدين **إبتسام**، ص 208.

(37) ن. م. يقارن مع رواية الزركشي لنفس الأحداث **تاريخ**، ص 132.

(38) كما في **تاريخ**، ص 133.

(39) **إبتسام**، ص 210.

(40) انظر نهاية كلّ من المزوار الهلالي (ت 839 هـ) **تاريخ**، ص 137 وابن قليل الهمّ (ت 842 هـ) **تاريخ**، ص 139 من أعيان دولة عثمان، والسبب الذي تعزى إليه هذه النهاية **إبتسام**، ص 211.

(41) حكاية صاحب التّنفيذ ابن قليل الهم وظّفت مرّة كجزء من مناقب محمّد شوشو (من الأولياء المعاصرين لابن عروس) ومرّة ثانية تجسيدا لولاية هذا الأخير **إبتسام**، ص 274.

المطلوب منها، إنّما في الكيفيّة التي يتمّ بها تطويع الحدث التّاريخي أو النصّ التّاريخي والتّعامل معه وإعادة صياغته وتوظيفه لفائدة النصّ المنقبي .

ب ـ كتب التّراجم [42]

ملاحظة : سنكتفي هنا بذكر المصادر التي تعود إلى الفترة الحفصية من هذا الصنف (باستثناء **نزهة** مقديش للأسباب التي سبقت الإشارة إليها ونبيّنها أدناه) : مع العلم أنّنا استفدنا كثيرا من **رياض النّفوس** للمالكي في الإحاطة بالتّجربة المبكّرة للتصوّف بإفريقيّة، علاوة على الجزءين الثاني والثالث من **معالم الإيمان** اللذين استقى ابن ناجي أخبارهما من **معالم** الدبّاغ الذي أخذها بدوره عن مصادر الفترة. كما استفدنا من **تشوّف** التادلي في إحاطتنا بتصوّف الفترة الموحّدية بالمغرب الأقصى (علما بأنّ التادلي لم يقتصر فقط عليه)، مؤسّساته، رجالاته، لاسيما منهم أبو مَدْين شعيب الذي يعتبر **التشوّف** أحد أهم المصادر بالنّسبة إليه، وذلك نظرا للتّأثير الذي سيمارسه التصوّف الذي مأتاه المغرب الأقصى على الحركة الصوفيّة بإفريقيّة وللإحاطة بطبيعة هذا التّأثير وحجمه ونسق تدفّقه.

إنّ أكثر الأصناف رواجا ضمن أدب التّراجم في فترتنا، هو صنف التّراجم الخاصة بمدينة معيّنة كـ **عنوان الدّراية** بالنّسبة لبجاية، **ومعالم الإيمان** بالنّسبة للقيروان، **ونزهة** مقديش بالنّسبة لصفاقس ؛ بحيث يورد صاحب المصنّف تراجم أولياء وصوفية المدينة، مرتّبة غالبا حسب سنة الوفاة [43].

(42) لئن حاولنا بالنّسبة إلى كتب المناقب الإحاطة بطرافة صنف أدبي لم يعطَ إلى الآن حقّه، والوقوف على قيمته كمصدر لتاريخ العقليّات وللتّاريخ الاجتماعي وللأنتروبولوجيا الدينية، فإنّنا في هذه الفقرة سوف نستعرض مختلف مصادرنا من كتب التّراجم، وهو صنف معروف ومتداول، محاولين إبراز قيمة كل منها وطرافته.

(43) هذا صحيح خاصّة بالنّسبة **لمعالم الإيمان**، امّا **نزهة** مقديش فسوف نرى أنّها لا تحترم أحيانا التسلسل الكرونولوجي.

وخلافا **لتشوّف** التادلي (انتهى منه سنة 617 هـ) الذي يذكر إلى جانب الأولياء الذين ضُبطت هوياتهم، أولياء مجهولي الهوية، ودون أيّ تمييز في العرق أو السلّم الاجتماعي أو المستوى الثّقافي، فإنّ مصادرنا من كتب التّراجم، لاسيما **معالم الإيمان** و**عنوان الدراية** وحتى **نزهة** مقديش، لم تترجم إلاّ لصوفية وأولياء عُرفت هويّاتهم ؛ كما أنّ هذه الكتب في الغالب حافظت على نفس الطريقة في تقديم الولي حيث يُذكر إسمه مشفوعا بالصفات التّعريفيّة الدالّة على نمط تصوّفه وعلى الفئة التي ينتمي إليها، وهي الصفات التي اعتمدنا عليها إلى حدّ ما في عمليّة تصنيف الصوفية.

* عنوان الدّراية

يمكن اعتباره دليل الولاية والتصوّف لمدينة بجاية إلى نهاية المئة السابعة هـ / 13 م (توفي الغبريني سنة 704 هـ) .

إنّ هذا المصنّف يسمح بالخصوص بالوقوف على تأثير المدرسة الأندلسيّة (ابن عربي، ابن سبعين، الششتري، والحرالي) في التصوّف « الإفريقي ». كما تكمن قيمته التّاريخيّة بالنّسبة إلينا في كونه اعتمد كتبا ومصادر لم تصلنا [44].

* معالم الإيمان

هو أهم مصادرنا من هذا الصنف، وهو يغطّي تاريخ الولاية والتصوّف بالقيروان وساحل إفريقيّة من المئة الثانية هـ إلى المئة التاسعة هـ [45].

---

(44) انظر **عنوان**، ص 81 وكتاب « ملخّص من المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب ».

(45) ت. ابن ناجي سنة 837 هـ وتوفي آخر من ترجم لهم سنة 808 هـ حسب ما ذكره الونشريسي انظر **معالم** I (تصحيح وتعليق ابراهيم شبّوح مكتبة الخانجي بمصر 1968).

لا يكتفي ابن ناجي بنقل المصادر التي سبقته والتي استقى منها، كالدبّاغ والعواني، لكنّه يعلّق وينقد أحيانا ما ذهب إليه هؤلاء ويعطي رأيه الشخصي الذي قد يتعارض وآرائهم والذي يستهلّه بكلمة « قُلت ».

ويعتبر شهادة طريفة بالنّسبة للولاية في عصره ومصدرا سمح لنا بتحسّس مدى الحضور الاجتماعي للأولياء ودور مؤسسة الزاوية في التّنشئة الاجتماعية للولاية.

*** أنس الفقير**

ليس مصدرا نموذجيا بالنّسبة لصنف التراجم لكونه يجمع في آن واحد نمط أدب الرّحلة، حيث يروي ابن قنفد في الجانب الطريف من مصنّفه مشاهداته خلال سياحته ما بين 759 و 776 هـ في المغرب الأقصى فيتحوّل إلى دليل التصوّف المغربي خلال المئة الثامنة هـ 14 /م ، ونمط كتب التراجم في الجزء الأقل طرافة من مصنّفه عندما يترجم لأشياخ أبي مدين شعيب (ت 594 هـ) ولأصحابه وإخوانه حيث أنه ينقل عن التادلي إبن الزيّات في **تشوّفه**. هذا مع العلم أنّ كل ما يتعلّق بجدّه للأم الملاري و أصحابه وإخوانه وتلامذته بقسنطينة وغيرها هي أيضا من المعلومات الطريفة والتي لولاها لتعذّر علينا الإحاطة بتجربة الولاية في هذه المدينة الإفريقيّة في العهد الحفصي.

لقد سمح لنا هذا المصدر بالوقوف على تجربة الولاية والتصوّف بالمغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ والقيام بمقارنات مع تجربة التصوّف بإفريقيّة. كما كان أحد أهم مصادرنا في مقاربتنا لإشكالية العقلية الدينية لدى النخبة ولعلاقة أفراد النخبة «المثقّفة» بالتصوّف ؛ كما أنّ خاتمة المصنّف هي على جانب من الأهمية بوصفها موقف أحد قضاة إفريقية وفقهائها في أواخر المئة الثامنة هـ [46] - أي في فترة كان أخذ فيها التوكّل المرافق

(46) إنتهى إبن قنفذ من كتابة أنس الفقير «ببلده» قسنطينة سنة 787هـ (أنس، ص 2).

لانتشار الزوايا بالتعميم شيئا فشيئا - إزاء ما يحلّ على التائب (أي المريد أو الصوفي) قبوله والتعامل معه من أموالٍ وعطاءات.

* نزهة الأنظار

رغم أنّ محمود مقديش من المتأخّرين (ت 1228 هـ/1813 م) إلا أنّ مصنّفه هذا هو مصدرنا الوحيد بالنسبة لأولياء وطن صفاقس في الفترة الحفصية لكونه استقى أخباره من مصادر لم تصلنا [47]. أما في الجانب الأقل طرافة منه فإنّه استقى أخباره من **معالم الإيمان** لابن ناجي[48] ؛ هذا وتشكو بعض الترجمات من شدّة الإقتضاب وضحالة المعلومات[49]، لا سيما المتعلّق منها بالشخصية التاريخية للولي[50]. كما أنّ هذا الجزء يشكو من اضطراب في التّرتيب الزّمني للتراجم [51].

ج كتب الرحلة

هي خمس مصنّفات تفاوتت فائدتها بالنسبة لموضوعنا.

* الرحلة المغربية

لصاحبها العبدري الذي زار تونس مرّتين : سنة 688 هـ في طريق ذهابه إلى الحج، وسنة 691 هـ عند عودته [52].

---

(47) أشار إلى أحدها وهو كتاب من تأليف ابي الحسن الكرّاي (ترجمته في **نزهة ال**، ص 339) أحد أحفاد الصوفي علي الكرّاي (من أولياء المئة التاسعة هـ) «في ذكر كرامات أجداده واستوفى ما أمكنه» **ن.م**.، ص 335.

(48) كما في ترجمته لكل من الدهماني والمرابطة أم مريم (رغم أنّها من المئية من وطن صفاقس) والعبيدلي.

(49) كترجمة مخلوف الشرياني **ن.م**.، ص 343 حيث لا ذكر حتى لتاريخ وفاته.

(50) كما بالنسبة لعيسى بن عمران البلوي **ن.م**.

(51) أنظر على التوالي **ن.م**.، ص 339-342 ثمّ 344-345، ثمّ 346-347.

(52) حسب ما ذكره ح.ح. عبد الوهاب في «مقدّمته» **لرحلة التجاني**.

إنّ مـجـالسـاته لصوفـيـة وأوليـاء الحـضـرة من ذوي الأصـل الأنـدلسـي [53]، تعين على الإحـاطة بتـجـربة التـصـوّف في وسط الجـاليـة الأندلسـية بتـونس. كمـا أنّ شهـادته عند نزوله-برباط شـوسة [54] ووصفـه له هي على جـانب من الأهمـيّة سـمـحت لنا بتـبـيّن مـدى التـطوّر اللاحق بوظائف الرباط الإفريقي في أواخر المئة السابعة هـ [55].

* مـلء العيبـة

لابن رشيد (ت 721 هـ) الذي اختصّ أيضا هو الآخر بشكل رئيسي بأصيلي الأنـدلس [56]؛ ارتحـل سنـة 683 هـ وعـاد إلى المغـرب الأقـصـى سنـة 686 هـ.

إنّ « رحلة » ابن رشيـد هي في الواقع « برنامج » قـراءاته على من جالسـهم [57] من الشيـوخ ورافـد هام آخر للوقوف على تجـربة التـصـوّف في الوسـط الأنـدلسـي بتـونس في العـقـد مـا قـبـل الأخـيـر من المئـة السـابعـة هـ/13م، لاسيمـا مـا خلّف فـيهـا ابن سبـعين من أثر لكن أيضـا على مـستوى تيّـار الأدباء المتـصـوّفين والحفّـاظ المتـصـوّفين وعلى مـستـوى رواج عـدد من الطقـوس الـصـوفـيّـة في هـذا الوسـط كطقس لـبس الخـرقـة على أنـواعـه.

---

(53) إنّ أربعة من جـملة الخمـسة صلحاء الذين ذكرهم العبدري هم من أصل أندلسي(الخلاصي الأندلسـي، المرسي، الشـاطبي، الرندي).

(54) **الرحلة المغربية**، ص 92.

(55) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(56) 12 من أصل 16 احتواها الجزء II من **ملء العيبة**، أندلسيون قدموا تونس واستقرّوا بها، **ملء** II، التّمهيد، ص 53.

(57) بهذه الصفة وصفه تلميذ ابن رشيد عبد المهيمن الحضرمي عندما فرغ من تقييده « أكملت قـراءة هذا البـرنـامج يوم الأحـد 11 رجب عـام 720 » حسب مـا ذكـره المحـقّق مـحـمّـد الحبيب ابن الخوجة في « تمهيده ».

كما هو مصدر على جانب من العقلانية في تناول ظاهرة التصوّف والولاية مثريا بذلك مقاربتنا لموقف « النّخبة المثقّفة » من التصوّف.

* رحلة التّجاني

تبقى هذه الرّحلة (706 ـ 709 هـ) [58] من أهم مصادرنا، تمكنّا بفضلها من الوقوف على التصوّف والولاية في العمق « الإفريقي »، لاسيما وطن قابس، والجريد، ووطن طرابلس [59]، وعلى تجربة الولاية في الوسط البربري الخوارجي من خلال مشاهدات المرتحل الذي بدا أحيانا وكأنّه إثنولوجيا قبل الأوان [60].

* رحلة ابن بطوطة

لم تكن لهذه الرحلة التي شرع فيها ابن بطوطة سنة 725 هـ [61] فائدة تُذكر بالنّسبة لمحطّاته الإفريقيّة لولا شهادة على جانب من الأهميّة حول دور الأولياء السياسي وتعاظم نفوذهم لدى السلطة وكيفية توظيف هذه الأخيرة للولاية لأغراض سياسية متصلة بالصّراعات بين دول المغرب آنذاك.

باستثناء هذه الشهادة، فإنّ ابن بطوطة [62] لا يذكر شيئا عن صوفية تونس ولا عن زواياها وهو الذي أطنب في وصف بعض زوايا القاهرة

---

(58) لا 708 هـ كما ذكره ح. ح. عبد الوهاب، محقّقها حيث دخل على وفد اللحياني شهر محرّم من تلك السنة وهم بعين تامندت من وطن طرابلس (رحلة، ص 312).

(59) خاصة على مستوى المؤسسات ورواسب من نمط تصوّف الأفراد وأشكال تعايشها مع النّمط شبه المنظّم.

(60) انظر وصفه لـ « المقدّمين » من خوارج غمراسن، رحلة، ص 187 ـ 189.

(61) رحلة بط، ص 14.

(62) جاء في رحلته أنّه بارح مدينة طرابلس « أواخر شهر المحرّم من عام ستة وعشرين وسبعمائة » رحلة بط، ص 19؛ واجتاز عليها سنة 750 هـ عند عودته من رحلته، ن. م.، ص 656.

وزوايا البلدان التي اجتاز عليها بالمشرق. وهنا بالذات تكمن فائدة هذا المصدر في مقاربتنا للمؤسسات، وفي القيام بمقارنات مفيدة مع مؤسسة الزاوية بالمشرق : وظائفها ومواردها وروّادها، ومع مؤسسة الرباط، وكذلك في التعرّف على الطّقوس الصوفيّة التي كانت رائجة آنذاك بالمشرق ومقارنتها بما كان يقع في نفس الفترة بإفريقيّة.

د ـ كتب التّاريخ [63]

أفادتنا بالخصوص في الإحاطة بالإطار التّاريخي العام للفترة علما بأنّها قد تنفرد أحيانا بأخبار عن الأولياء دون غيرها من المصادر كالمناقب والتّراجم، كما في رواية تحكيم الولي أبي محمّد المرجاني (ت 699 هـ) في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683 ـ 694 هـ) والموحّدين حول ولي عهده [64].

لقد أعاننا **تاريخ** الزركشي، الذي تُعتبر شهادته بالنّسبة لخلافة أبي عمرو عثمان (839 ـ 893 هـ) هي الأهم والجزء الطريف من تاريخه، على ضبط حركة تشييد الزوايا في المئة التاسعة هـ من طرف هذا السلطان [65]. وكذلك الشّأن بالنّسبة **لأدلّة** ابن الشمّاع الذي انفرد عن غيره من المصادر في مدّنا بمعلومات هامّة حول نمط الزوايا

---

(63) هي أساسا **تاريخ الدولتين** للزركشي، **والأدلّة البيّنة** للشمّاع، **والفارسيّة** لابن قنفذ **وكتاب العبر والمقدّمة** لابن خلدون (للعناوين الكاملة لهذه المصنّفات، راجع قائمة مصادرنا).

(64) **الفارسية**، ص 152 **وتاريخ**، ص 53 ـ 54 **والأدلّة** ط. الكعّاك، ص 95. كان الفراغ من **الفارسيّة** في أوائل 806 هـ (انظر **الفارسية**، ص 200). في حين أنّ **تاريخ** الزّركشي امتدّ إلى سنة 882 هـ (وهو آخر حدث تاريخي يرويه)، امّا **أدلّة** ابن الشمّاع فكان تاريخ وضعها على ما ذكره صاحبها بنفسه، في أواخر عام 861 هـ (**الأدلة** ط. الكعّاك، ص 3).

(65) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

« الرسمية »[66] لكونه « اقتبس من المصادر الرسمية مباشرة[67].

أمّا **كتاب العبر** لابن خلدون فكان مصدرنا الأهم بالنّسبة لتجربة الوّلاية في الوسط الأعرابي لاسيما بمنطقة الزاب ولما شهدته من حركتين طريفتين[68] اللّتين انفرد ابن خلدون في ذكر أخبارهما. أمّا **المقدّمة** فإنّنا اعتنينا فقط بالفصل الخاص بالتصوّف بها والذي قارنّا بينه وبين موقف ابن خلدون في **شفاء السائل**[69] ضمن مقاربتنا لموقف ابن خلدون المؤرّخ والفقيه من التصوّف.

هـ - كتب الفتاوي وأدب البدع

هي مصادر أفادتنا في الوقوف على آراء الفقهاء من بعض الطّقوس والممارسات الصوفيّة، نذكر منهم بالخصوص البرزلي صاحب **النّوازل** والونشريسي (ت 914 هـ/1508 م) صاحب **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب**؛ علما بأنّ موقف ابن عرفة (ت 803 هـ/1400 م) من التصوّف وقع تحليله والخوض فيه من طرف المرحوم سعد غراب ضمن دراسته حول ابن عرفة والمالكية[70] ومؤخرا أفرد محمّد حسن في إطار دراسته حول **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي** عدة صفحات للحديث عن « جدلية العلماء والمتصوّفة »[71]. كما أنّ هذه المصادر أعانتنا على الإحاطة بموقف العلماء والفقهاء من بعض ممارسات الصوفيّة ممّا اعتبر

---

(66) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(67) على حدّ تعبير عثمان الكعّاك، **الأدلّة** ط. الكعّاك ص 79 - 80 ، هامش 1.

(68) « السنّية » و « الجنّادة ».

(69) مصنّفه الخاص بالتصوّف، انظر أدناه.

(70) انظر : S. GHRAB, *Ibn Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIè/XIVè siècle*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série : Lettres, vol. XII, T. II, le chapitre XII : "Ibn Arafa et le mysticisme, p. 661 et suiv. notamment p. 679-684.

(71) محمّد حسن. الم. الم. ص 745 - 752.

« بدعة »[72] مستحدثة وبالتّالي « ضلالة »[73]. ولئن يعتبر **معيار** الونشريسي **ونوازل** البرزلي من أهم المصادر من هذا الصّنف بالنّسبة لإفريقيّة والمغرب الإسلامي، فإنّ من أبرز المصنّفات في أدب البدع في التّقليد المشرقي كتاب ابن الجوزي (ت 597 هـ/ 1200م) **تلبيس إبليس** الذي أفرد فيه بابا « في ذمّ البدع والمبتدعين »[74] وفتاوي ابن تيميّة (ت 728 هـ/ 1328م) لاسيما رأيه في « العبادات الشرعية »[75] و « العبادات البدعية ».

لقد أولينا مصنّف ابن خلدون **شفاء السائل في تهذيب المسائل** عناية خاصّة وهو من المصنّفات التي قلّما يتعرّض لها الباحثون، وذلك في إطار مقاربتنا لموقف « النّخبة المثقّفة » من التصوّف، حيث تناولنا ابن خلدون نموذجا وكذلك ردّا على السؤال : هل أنّ ابن خلدون الفقيه أكثر قسوة إزاء التصوّف من غيره من فقهاء عصره ؟ **والشّفاء** هو أقرب إلى مصنّف حول التصوّف : ماهيّته، مبادؤه، طريقه، مجاهداته، الكتب

---

(72) انظر كتابات الشيخ زروق البرنسي الفاسي الذي استقرّ بطرابلس وتوفي بتكرين من عملها (سنة 899 هـ/1493م)، لاسيما كتابه **عدّة المريد الصّادق من أسباب المقت في بيان الطريق** الذي قال عنه التنبكتي : « كتاب جليل فيه مائة فصل بيّن فيه البدع التي يفعلها فقراء الصوفيّة نيل، ص 85. يوجد عنه مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس **كتاب عمدة المريد الصّادق في أسباب المقت في طريق القصد وحوادث الوقت**، (م) 7062 و (م) 8631.

(73) أورد الونشريسي في سياق ذكره لجواب الإمام المازري (ت 536 هـ/1141م) عن قوم يجتمعون باللّيل ويذكرون بالتطريب والتحنين ورفع الأصوات، حديثا للرّسول « إياكم ومدثات الأمور فكلّ محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » **المعيار**، ج XII، ص 632.

(74) كتاب **تلبيس إبليس**، الباب الثاني، ص 15 ـ 30.

(75) والتي ضمّنها مجموع فتاويه انظر مقال N. H. OLESEN, "Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints", *R.E.I*, L. 1982, p 175-206.

وقد خصّص أطروحته لموقف ابن تيمية من الزيارات *La question des lieux de pélerinage secondaire chez Taymiyya*, thèse de doctorat, Paris, 1990.

التي وضّحت أسسه [76] وتيّاراته وصولا إلى مسألة الشيخ التي هي السبب المباشر لوضع المصنّف، وقد ذيّله ابن تاويت الطنجي بالفتوى الفقهية التي أصدرها ابن خلدون بوصفه قاض للمالكيّة بمصر حوالي سنة 790 هـ.

و ـ مصادر متفرّقة

هي أساسا **التّعريف بابن خلدون** الذي أعاننا كثيرا على الإحاطة بشخصية الرجل وبمختلف أطوار حياته في محاولتنا لفهم علاقته بالتصوّف وموقفه منه.

أمّا **فهرست** الرصّاع فلقد أعاننا على مزيد الإحاطة بالتصوّف خلال المئة التّاسعة هـ وهو القرن الذي لا نملك عن صوفيته وأوليائه الكثير باستثناء **إبتسام الغروس**؛ بحيث يمكن اعتباره، مع هذا الأخير، دليلنا إلى التصوّف في المئة التاسعة هـ. إنّ فائدة **الفهرست** وطرافته تكمن أساسا في كون هذه الشهادة هي بقلم فقيه وقاض، وهو سيشغل خطّة قاضي الجماعة بتونس [77]، وبالتّالي يشكّل أحد مصادرنا في مقاربتنا لإشكاليّة العقليّة الدّينيّة عند « النّخبة » وعند العامّة، لاسيما وأنّ الرصّاع هو الذي منح إجازة لأحد كبار صوفيّة الفترة ممّن وقع الاعتراض عليه وعلى أفكاره الصوفية من طرف مشيخة القيروان، وهو أحمد بن مخلوف

(76) كا**لرّعاية** للمحاسبي و**رسالة القشيري** و**إحياء** الغزالي ـ وجميعها من المصادر التي استلهم منها كثيرا ابن خلدون، لاسيما **الرعاية** و**الإحياء** ـ كما اشار إلى ذلك ابن تاويت الطنجي محقّق الكتاب ، انظر « مقدّمة » المصنّف.

(77) هو محمّد بن قاسم الرصّاع الانصاري ت 894 هـ له شرح على **حدود** ابن عرفة وعلى البخاري. تولّى قضاء الجماعة (ابتداء من سنة 876 هـ انظر **شجرة** I، ص 259) وإمامة جامع الزيتونة مع خطابتها، وما لبث أن تخلّى عن القضاء ورعا، انظر ترجمته في **نيل**، ص 323 ـ 324، و م. محفوظ : **تراجم المؤلفين التّونسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ج II، ث 358 ـ 362.

الشابي الذي تُنسب إليه **الرسائل** المجموعة تحت عنوان **مجموع الفضائل**[78].

3 - المنهجيّة

في مقاربته للظّواهر الدّينيّة، لا بدّ للمؤرّخ من الانفتاح على بقيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، لاسيما منها الأنتروبولوجيا الدّينيّة وما استُنبط على قاعدتها من نظم تأويليّة بإمكانه الإفادة منها[79] وتعبئتها في مقاربته. علّما بأنّ غرض أو موضوع « تاريخ الديانات » هو « دراسة مقدّس معاش تاريخيّا، أي في زمن وفي فضاء محدّدين وتكون تعبيراته إلى حدّ كبير نتاجا لثقافة محيطة »[80]. من هنا تمايز المقاربة التّاريخيّة للظواهر الدّينيّة عن غيرها من المقاربات الفينومينولوجيّة وغيرها[81]. ولمّا كانت مقاربتنا تحليلية لا وصفية وتُعنى بالهياكل العميقة والثوابت. لا بالأحداث العارضة[82] وتندرج في ما يسمّيه بروديل BRAUDEL « الزمن الطويل » ذلك المستوى « الذي أخرج من دائرة تسارع التّاريخ »[83]، وحيث « لا يلتقي التّاريخ وعلم الاجتماع فحسب ولا هما

---

(78) انظر العنوان الكامل في قائمة مصادرنا. إنّه مصدر رئيسي بالنّسبة لفكر أحمد ابن مخلوف الشابي ونظريته الصوفية، ومدى حيويّة المؤثّرات الأندلسيّة فيها. نحن استعنّا إلى جانب هذا المصدر بتأليف علي الشابي الذي اعتمد فيه على مصادر خاصة على ملك العائلة لم يتسنّ لنا الاطّلاع عليها ، **احمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، تونس، 1979.

(79) انظر ميشال ميلان M. MESLIN والطابع المفرط (abusif) لاستعمال نظام تأويلي واحد. M. MESLIN, "Conclusion", *op cit*, p. 1280.

(80) ن. م. ص 1279.

(81) والتي لا مجال هنا للخوض فيها، انظر : ن. م. ص 1279 - 1327. و A. BRELICH, " Prolégomènes", *Ibid*, T. I, pp 3 à 59.

(82) انظر : H. DJAIT : "Il en dresse l'inventaire, négligeant l'histoire évènementielle, se concentrant au contraire sur l'analyse des structures profondes"; "Préface" à M. LOMBARD, *op cit*, p 9.

(83) "Soustrait (..) à l'accélération de l'histoire" على حدّ تعبير بروديل, *op cit*, p 114.

فقط يتآزران، فهذا قليل في حقّهما، بل حيث يمتزجان »[84]، فإنّنا لجأنا إلى « التّنميط » و « النّماذج » والنماذج المثالية وغيرها من الأدوات المنهجية التي يستعملها عادة علماء الاجتماع والتي أصبح علم التّاريخ يستعين بها أكثر فأكثر.

كما أنّنا لجأنا في بعض جوانب البحث إلى المقاربة المفرداتية وبينّا فائدتها وحدودها، في مساهمتنا في توضيح مفهوم الولي بإفريقيّة في العهد الحفصي [85].

أمّا في مقاربتنا لوظائف الأولياء ولنماذجهم وللبنية الخوارقية وكيفية تطوّر المثال الأعلى الولائي ومحتوى هذا التطوّر فإنّنا لجأنا إلى المقاربة الكميّة على قاعدة الكرامات المنسوبة إلى الأولياء من طرف مصادرنا، موضّحين هنا أيضا الفائدة من استعمال هذه الآليات لكن أيضا مدى نسبيتها.

وأخيرا إنّنا اعتمدنا منهجيّة المقارنة التي لا يستقيم بحث أو مقاربة للظواهر الدّينيّة أو لتاريخ الديانات دونها، فهي وحدها التي تسمح بالإحاطة بطرافة « المجال الخاص » الذي يطوّر فيه كل شعب خصوصيّته ضمن مرجعيّة أشمل يرتبط بها، ويعلن انتسابه الواعي إليها ويتماهى مع ما أنتجته من أنساق ثقافيّة ومن نماذج مثالية، وهي بالذّات العلاقة بين « الخصوصيّة » الإفريقية والمنظومة الإسلامية. كما أنّها منهجيّة لا مناص منها في تبيّن فرادة « المجال الخاص » الإفريقي مقارنة بـ « المجالات الخاصة » الأخرى ضمن نفس المنظومة الإسلاميّة، لاسيما هنا مجال المغرب الأقصى [86].

---

(84) ن. م.

(85) انظر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

(86) انظر ما ذكرناه في بداية هذا الفصل أمّا بالنّسبة لأهميّة المقاربة المقارنة انظر : A. BRELICH, *op cit*, T. I. p. 57.

الفصــل الثانـي

مجتمــع في ازمــة ؟

هل أنّ المجتمع الحفصي كان يعاني من " أزمة " أو من فترات من " التأزم " شكّلت أرضية سانحة لانتعاش الولاية بوصفها حركة كاريزماتية بالمفهوم الذي حدّده فيبر لهذا المصطلح ؟

1 - البنى والمتغيّرات

إن الفضاء الإفريقي ودون الدخول في الجزئيات التاريخيّة لإنكماشه وإنحساره تارة أو لإتساعه وإمتداده طورا (سواء غربا أو جنوبا)[1] يشمل البلاد التونسية الحالية ومقاطعة قسنطينة ومقاطعة الزاب ومدينة بجاية من البلاد الجزائريّة، ومدينة طرابلس ووطنها جنوبا [2].

وهذا الفضاء هو جزء من مجال أكبر هو المجال المغربي الذي يربط بين أجزائه جبل درن[3] والذي «مبدؤه من البحر المحيط في أقصى السوس مارّا مع المشرق مستقيما إلى أن يصل إلى هذا الموضع [غمراسن] فيسمّى دمّر ثمّ يمتد فتسمّى مسافة منه جبل نفوسة، فإذا حاذى طرابلس رقّ وخفى وامتدّ كذلك رقيقا إلى أن يصل إلى طرف أو ثان من أرض برقة» [4].

---

(1) أنظر : A LAROUI, *L'histoire du Maghreb*, ed. Maspéro, Paris , 1976 vol I, p186 et vol II p14
H.R IDRIS, "Hafsides"*EI 2* III/68-72
J.L l'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, nouvelle ed. traduite de l'italien par A. EPAULARD , ed Adrien -Maisonneuve , Paris , 1956 p 381.

(2) قال إبن خلدون» (..) ولقيهم خبر واقعة القيروان بقسنطينة، من بلاد إفريقية» (**التعريف** ص 50) و«كانت بجاية ثغرا لإفريقية في دولة بني أبي حفص من الموحدين» **ن.م**.، ص 94وتبسة «وسط تلول إفريقية» **ن.م**، ص 244 وإنّ هذا الفضاء هو نفسه الذي سيعاينه ليون الإفريقي في أوائل القرن السادس عشر (م) تحت إسم «مملكة تونس» التي «تخضع لها أربع مناطق: بجاية، قسنطينة، طرابلس والزاب» **ن.م**، ص 6.

(3) بالمغرب وهو الجبل الأعظم الذي قلّ على وجه الأرض ما يدانيه سموّا وامتدادا وكثرة خصب واتّصال عمارة» **رحلة**، ص 185.

(4) **رحلة**، ص 185

وهذا ينطبق على مختلف تضاريس الطبيعة المغربيّة عندما تحاذي هذا الجزء الشرقي من بلاد المغرب ، فكأنّنا بها بالفعل ترقّ وتنخفض [5]، حيث قلّما توجد حواجز طبيعيّة عازلـــة، بإستثناء ربّما جبال الأوراس ومنطقة الزاب التي يصفها ليون LEON l'AFRICAIN بأنّها «كثيرة الإرتفاع» و«منفصلة عن بقيّة الجبال» و منعزلة لكون سكّانها يأبون أن تُعرف نقاط العبور إلى جبالهم [6]، والتي كان لا يزال يقطنها الخوارج إلى زمن إبن ناجي (ت 837 هـ/1433 م) [7]، فإنها لم تمنع كما سنرى من قيام تجربتين صوفيتين ترك لنا إبن خلدون وصفا لها. فتمتدّ السهول والهضاب والسواحل كفضاءات مفتوحة وكمسرح لتحرّك متواصل هو بالذات المجال الحيوي لحركة الأعراب وغزواتهم ونجعهم، ولـ«سياحة» الفقراء [8] وتنقّلاتهم جمـــاعـــات قـــد تبلغ أحيـــانا ثلاثة مائة فقير [9]، ولقوافل التجّار والمسافرين التي إكتست قضيّة تأمينها من خطر أو من غزوة أهميّة قصوى .

أمّا وزن التاريخ الذي يسهم بدوره في بلورة فرادة هذا الفضاء الإفريقي ضمن المجال المغربي، فيتجسّد في أربع نقاط أساسيّة :

---

(5) أنظر وصف ليون لمرتفعات بونة الشرقية التي هي أقرب إلى التلال الخصيبة

J.L. L'AFRICAIN , *Description de l'Afrique, op cit* , p408.

وانظر أيضا مقال كل من:

M. FAKHFAKH,"La Tunisie dans le Maghreb",et R.KARRAY, "Relief"dans *Atlas de la Tunisie*, ed Jeune Afrique, Paris, 1979, pp 4 et 6-7

(وهو مرجع أنجزه جامعيّون وباحثون)

(6) أنظر J.L L'AFRICAIN, *op cit,*

(7) . هو جبل حصين جدّا يسكنه الخوارج، **معالم** IV، ص 257.

(8) أنظر تنقّل فقراء أبي علي سالم القدّيدي من أولياء القيروان (ت 699 هـ) بين بلده قدّيد بوطن القيروان وسدّادة بالجريد بلد شيخه أبي هلال السدّادي **معالم** IV، ص 52-53

(9) **معالم** IV، ص 53.

1 ـ إنسجام سكاني تميزت به إفريقيّة عن المغرب الأقصى منذ العهد الزيري من أهم مظاهره إندماج وانصهار «المهاجرين» العرب ليس فقط في المدن حيث تواجدوا بكثرة لكن أيضا في سوادها [10].

2 ـ إنتصار المذهب المالكي على الصعيد المذهبي والدينيّ وتقلّص وانحسار المذهب «الخارجي» إلى جبال بجاية وقسنطينة وإلى الأطراف الجنوبية للبلاد (وطن قابس وطرابلس[11] وجبال الأوراس) [12].

3 ـ سيطرة اللغة العربيّة [13].

4 ـ أهميّة النسيج المديني [14].

بحيث تبدو في نهاية المئة الخامسة هـ / منتصف القرن الحادي عشر(م)، الميزتان الأساسيّتان اللّتان انفرد بهما شرقيّ المغرب الإسلاميّ عن غربييه - حيث كان «نموذج الحضارة العربيّة لا يزال بعيدا عن التوغّل في المجتمع الذي بقي في أغلبه ريفيّا وقليل الباع بالانتاج الحرفي أو بالثقافة المدينية» -، هما بالذات التمدين والتعريب ـ فإفريقيّة «تميّزت منذ ذلك العهد عن بقيّة بلاد المغرب بما تحقّق فيها من انسجام نسبي في اللغة

(10) أنظر A. LAROUI, *op cit* I, p 131.

(11) «وهذا المذهب هو الغالب على جميع البقاع التي بين قابس و طرابلس وخصوصًا أهل الساحل منهم، رحلة، ص 119. وسكنت طائفة أخرى بجبال بجاية وقسنطينة وما والاها إلى بونة ومالت طائفة أخرى إلى بلاد الجريد فاستوطنت نفطة ونفزاوة وما ولاها من البلاد، ن.م، ص 120. كما يذكر التجاني خوارج جربة (ن.م ., ص 123) وخوارج أجاس (ن.م، ص 181) وغمراسن (ن.م، ص 187 «وهم ينتحلون مذهب النكارة من الخوارج البربر») وخوارج زوارة الصغرى (ن.م، ص 207 «وأهلها قوم من الخوارج غلاة في مذهبهم»).

(12) في الجنوب الشرقي للبلاد الجزائرية حاليّا؛ أنظر قول إبن ناجي المذكور أعلاه، **معالم** IV، ص 257.

(13) أنظر A. LAROUI, *op cit*, p 131.

(14) ن.م. ، ص 134.

والثقافة» [15] ويمكن اعتبارها دون مبالغة أكثر بلاد المغرب تمدينا واندماجا ثقافيّا ومذهبيّا في المنظومة الإسلاميّة «ببناها وآلياتها وتوازناتها» أي كنظام معرفي ورمزي وإدراكي وإثيقي وجمالي.

هذا على مستوى الهياكل العميقة بالمعنى الذي حدّده بروديل BRAUDEL [16]؛ أمّا على مستوى الظروف التاريخية المباشرة، فإنّه أمكن استخلاص ستّ سمات أساسيّة طبعت المرحلة وتشكّل الإطار الموضوعي الذي تندرج ضمنه بالضرورة تجربة الولاية كتجربة إجتماعيّة، نوردها بإيجاز :

1 ـ دخول المغرب الإسلامي، على انقاض المشروع الموحّدي، في هيكلة ثلاثية سوف يحتفظ بها إلى يومنا هذا [17]، وعبثا ستحاول أسرتان ـ الحفصيون والمرينيون - من الأسر الحاكمة التي إنبثقت عن المشروع الموحّدي [18] إعادة توحيد المغرب تحت إمرة كل منهما [19] طارحة نفسها الوريث الشرعي للحركة الموحّدية ولمشروع المهدي إبن تومرت [20]. هل هذه البنية الثلاثية أثّرت في وحدة المجال المغربي بوصفه المجال الطبيعي لحركة الرجال - ومن بينهم الصوفيّة - والأفكار؟ لا نعتقد، أقلّه بصفة مباشرة حيث تبدو التقسيمات السياسيّة والحدود الجغرافية إعتباطية ومصطنعة بالنسبة للتاريخ الثقافي وللتاريخ الديني

---

(15) أنظر محمد الهادي شريف، **تاريخ تونس**، سراس للنشر، 1985ط.2 ، ص 59-60.

(16) أنظر BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire, op cit*, p 50 - 51.

(17) مع ما شابها من تنقيحات في الحدود ومن ظهور كيانين جديدين اضيفا إلي البنية الثلاثيّة القديمة

(18) الحفاصة أصحاب إفريقية والمرينيون حكّام المغرب الأقصى و الزيّانيون أصحاب تلمسان بالمغرب الأوسط.

(19) أنظر LAROUI, *op cit*, I p 185 et II p 15 . في هذا الإطار تندرج الحملتان المرينيتان على إفريقية الأولى سنة 748هـ /1347 م بقيادة أبي الحسن المريني (**تاريخ**، ص 81-87) والثانية سنة 753هـ /1352 م بقيادة ولده أبي عنان (**ن.م**، ص 93-99).

(20) حول مدى مشروعية «الوريث» الحفصي أنظر LAROUI, *op cit* I, p 186.

بصفة عامة وبالنسبة لظاهرة التصوّف بصفة خاصة التي تتميّز بحركيتها الفائقة كما سنرى لاحقا. إلاّ أنّ هذه المسألة - دخول المغرب الإسلامي في بنية ثلاثية - سوف تؤثر بشكل غير مباشر، بوصفها إحدى السمات الأساسية للمرحلة طبعت سياسات كل من دول المنطقة وشكّلت أحد مقوّمات علاقة الأولياء بالسلطة وأحد مصادر الزعامة التي سيتمتّع بها هؤلاء [21].

2 - دخول مقاطعة الأندلس في مسار الإنحلال والتفكّك والهزائم المتتالية [22] أمام هجومات الممالك المسيحية والذي كانت آخر محطاته سقوط غرناطة سنة 898 هـ/ 1492 م ونهاية الوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، وما خلّفته هذه الهزائم من صدى عميق في نفوس المسلمين - نخبا وعامة - في المغرب الاسلامي ؛ ولقد وقفنا في مصادرنا على روايات تُظهر مدى عمق تأثير هذه الحوادث في المخيال الجماعي، حيث روى الغبريني عن أحد الأولياء - أبو العربي - أنّه رئي يركض فوق قصبة كمن يحارب في معركة «فكان (..) في جملة المجاهدين ذلك اليوم [يوم الآراك سنة 591 هـ/1194 م [23]] وممّن أعان الله به المسلمين وأوقع الهزيمة على يده». [24] هذا علاوة على ما كان يقع على مستوى الحكّام من إستغاثة وإغاثة [25].

ولقد تزامنت هذه السياسة الهجومية للممالك المسيحية الغربية في شبه الجزيرة الإيبيرية، مع ما يجب اعتباره الإمتداد الغربي

---

(21) أنظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(22) سقوط قرطبة سنة 633 هـ/ 1236م وبلنسية سنة 636 هـ/1238م وإشبيلية سنة 646هـ/ 1248م ومرسية سنة 666 هـ / 1268 م أنظر مقال الأستاذ محمد الطالبي، «الهجرة الأندلسية إلى إفريقية أيام الحفصيين، مجلة **الأصالة**، 26، جويلية-أوت 1975.

(23) حول غزوة الأرك أنظر **نفح الطيب**، جزء I، ص 443 - 444 .

(24) **عنوان**، ص 81 .

(25) كما وقع أيّام الأمير أبي زكرياء (625 -647 هـ/ 1228 -1249 م) ووفادة إبن الآبّار مرسَلا من طرف إبن مردنيش. أنظر **تاريخ**، ص 27.

للحروب الصليبية والمتمثّل في الإعتداءات المتكرّرة على سواحل وموانئ إفريقيّة والمغرب الإسلامي والتي عكست تغيّراً على مستوى سياسة هذه الممالك في البحر الأبيض المتوسط وعزوفا عن سياسة التوازن التي كانت طبعت الوضع في تلك المنطقة في بداية القرن الثالث عشر (م)، فاقترنت بأبعاد هجومية [26] بلغت ذروتها مع الحملة الصليبيّة الثامنة على تونس (سنة 668 هـ/1270 م) والتي يروي إبن خلدون أنّ «سواحل رادس [ملئت] بالمرابطة وبجند الأندلس والمطوّعة زهاء أربعة آلاف فارس» [27] لمواجهتها.

إنّ ما نتج عن «الأزمة» الأندلسية من هجرات متتالية وعلى دفعات إلى بلاد المغرب وإلى إفريقيّة تحديدا ، علاوة على تعويل السلطة الحفصيّة منذ بداية حكمها على العنصر الأندلسي - وما ينسبه بعضهم إلى هذا العنصر من إدخال تغيّرات على مستوى ممارسة السلطة ومفهوم السياسي وعلاقة السلطة بالمجتمع [28] - سوف يكون له عظيم الأثر سواء على مستوى البناء النظري للتصوّف أو على مستوى بعض أنماط من الصوفيّة تم إدخالها وترويجها بإفريقيّة .

3 - سقوط الخلافة العباسيّة ببغداد سنة 656/1258 م وما نتج عنه من شغور ما لبث السلطان الحفصي أبو عبد الله محمد أن وظّفه معلنا نفسه خليفة المسلمين تحت لقب المستنصر بالله [29]

---

(26) أنظر LAROUI, *op cit*, I p 185.

(27) عبر VI، ص 668. أنظر تبادل الرسائل بين تونس والقاهرة بشأن هذه الحملة لا سيما بين المستنصر وبيبرس الأول سلطان المماليك في

M. REMADI- CHAPOUTOT, "Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIIIe et XIVe siècle d'après les auteurs mamlūks", dans *Actes du premier congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb*, Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, pp 141-144

(28) أنظر مقال الأستاذ الطالبي الم الم و Laroui, *op. cit.* p. 196.

(29) وهو لقب الخليفة العبّاسي ابي جعفر المنصور (ت 640 هـ/ 1242م) ممّا يعكس لدى الحفصي «إرادة تجسيد إستمرار الخلافة». أنظر : M. REMADI-CHAPOUTOT, *op cit*, p 140.

(647 - 675 هـ/1249 - 1277 م) فبعد أن كان والده أبو زكرياء يحيى نجح إلى حدّ بعيد في تركيز مشروعيّة لسلطتة بوصفه الوريث الشرعي الوحيد لفكر المهدي إبن تومرت، وفي الإستقلال عن الخليفة الموحّدي عبد المؤمن (سنة 627 هـ/1229 م)، فإنّ إعلان المستنصر نفسه خليفة مثّل ليس فقط توسيعا في دائرة هذه المشروعيّة وتجاوزا جغرافيّا لحدود إفريقيّة والمغرب الإسلامي [30]، بل أصبحت إفريقيّة وحاضرتها تونس لفترة وإن وجيزة جدّا مركز الخلافة الاسلاميّة، وربّما لعب هذا العنصر دورا ما في تحديد وجهة الحملة الصليبيّة الثامنة نحو قرطاج بقيادة الملك لويس التاسع . إلاّ أنّه بعد هاتين المحاولتين اللتين ستسعى من خلالهما الأسرة الحفصيّة إلى تأسيس سلطتها على مشروعيّة دينيّة، ودينيّة-سياسيّة، سوف لن نقف فيما بعد على أيّة مطالبة أخرى بمشروعيّة أو أي إعلان واع لها أو تشبّث بها وكأنّنا بالسلطة السياسيّة لم تعد تحتاج إلى مشروعيّة دينيّة تؤسّس لها وتبرّرها.

هل كان هذا التحوّل بتأثير من العنصر الأندلسي وما أدخله على الحياة الإفريقيّة والمغربيّة وعلى الممارسة السياسيّة فيها من تغيّر أشرنا إليه أعلاه وهو ما يعتقده عبد الله العروي [31] ؟ نحن لا نجاريه تماما لكون أكثر العهود الحفصيّة تأثّرا بالعنصر الأندلسي وبحضوره ونفوذه أي عهدي أبي زكرياء الأول والمستنصر [32]، هما بالذات العهدان اللذان بحثت خلالهما السلطة عن مشروعيّة تؤسّس لها. [33] ألا يمكن اعتبار

(30) حيث جاءته البيعة من الحجاز (التي سيحملها إليه الصوفي الأندلسي الشهير إبن سبعين سنة 655 هـ /1257 م، انظر **الفارسية**، ص 120) ومن الأندلس. أمّا بالنسبة لمصر ولصمت المصادر المملوكية إزاء أي اعتراف من القاهرة بالخليفة «الإفريقي»
أنظر : M. REMADI-CHAPOUTOT, *op cit*, p 139-141.

(31) أنظر مقال الأستاذ الطالبي، الم. الم. و Laroui, *op cit*, vol. I, p 196

(32) أنظر مقال الأستاذ الطالبي الم. الم.

(33) بالنسبة للمغرب الأقصى أيضًا وجب التفكير في مسألة السعي إلى تأسيس سلطة الدولة على مشروعية صوفية وعلى مشروعية «شرفية» (نسبة إلى الأشراف أو الشرفة)
أنظر: M. KABLY, *op cit*, p 291-302
H. FERHAT, Le Maghreb, *op cit*, p 18.

«سياسة» السلطة الحفصية فيما بعد الدّاعمة والمؤيّدة تجاه الصوفيّة والأولياء نوعا من البحث عن مشروعيّة (34) ؟

4 - تعاقب فترات من «الإستقرار» السياسي - النسبي - ومن الإنتعاش الإقتصادي تتجسّد في طول مدّة الحكم وفي نجاح الدولة في فرض سيطرتها على القوى الطاردة، وفي اتّساع الرقعة الجغرافيّة لإفريقيّة غربا وجنوبا وفي النجاح في صدّ هجومات الممالك المسيحية على موانئ وشواطئ البلاد، مع فترات من الإنحلال ومن الفوضى السياسيّة ومن تآكل سلطة الدولة، وما ينتج عنه من وهن في جسدها ومن إنكماش في الفضاء الإفريقي ومن تنازع دامٍ على السلطة نتبيّنه من قصر مدّة الحكم التي لا تتجاوز أحيانا بضعة أشهر(35) بل بضعة أيّام (36).

5 - دخول إفريقيّة والمغرب الإسلامي في فترة انحدار ديمغرافي خلال القرنين السابع والثامن هـ/ الثالث عشر والرابع عشر (م)، لعب فيها دون شكّ انتشار وباء الطاعون الأسود على دفعات، دورا محدّدا.

6 - أمّا على المستوى الثقافي فتميّز الوضع بنوع من الإزدواجيّة حيث نعثر في آن واحد على مقوّمات من ثقافة مترهّلة تتمثّلها في النزعة إلى التقليد و التحجّر ورفض التجديد، وانتشار الذيول والشروح، ومن ناحية أخرى على مقوّمات التجديد الذي يبقى دون شك فكر إبن خلدون ونظريته التاريخية والإجتماعية أبرز عناوينه. ممّا يجعلنا نحترز من الحكم على هذه الفترة برمّتها وبشكل مطلق بأنّها اتّسمت بالإنحدار الثقافي كجزء من حكم أشمل ومن رؤية تُسحب على العالم

(34) أنظر الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب.

(35) كما في خلافة أبي إسحاق (678 - 679 هـ/1279 - 1283م) وأبي البقاء (709 - 711 هـ/ 1309 - 1311م) وأبي ضربة (717 - 718هـ/1317 - 1318 م) وأبو الفضل (751 هـ/ 1350 م) أنظر أدناه.

(36) كما في خلافة أبي يحيى أبي بكر «الشهيد» (709 هـ/1309 م) الذي حكم 17 يومًا.

الإسلامي ككلّ الذي اعتبر التيّار الإستشراقي أنّه دخل إبتداء من القرن الرابع هـ/منتصف العاشر(م) وحتّى القرن العاشرهـ/ السادس عشر(م) في حقبة إنحطاط والذي فنّده مارشل هودجسن معتبرا مصطلح «الإنحطاط» (déclin) صنفا بسيكولوجيا لا جدوى من ورائه، إن لم يكن مصطلحا عنصريّا [37]. أمّا عبد الله العروي فيتحدّث هو عن «ذروة» الإزدهار الثقافي بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر (م) [38].

تلك هي بعجالة أبرز سمات المرحلة ونحاول الآن تسليط الضوء على أوضاع المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين.

2 ـ المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين :

أ - جدلية السلطة والقوّى الطاردة

قال العبدري متحدّثا عن تونس (حوالي سنة 689 هـ/1290م) «وهي إلى الآن دار مملكة إفريقيّة على ضعف المملكة بها وانتهائها إلى حدّ التلاشي» [39]. من الدوافع المعروفة لضعف الدولة الحفصية في تلك الفترة قيام الدعوات الخاصة بمن يدّعي الملك له [40].

ومن دوافع ضعف السلطة الحفصيّة أيضا في تلك الآونة تنافس أمراء بني حفص أنفسهم على الحكم وما كان يشوب هذا التنافس من

---

(37) أنظر : P.VON SIVERS, "Un autre orientalisme" dans *Annales E.. S. C*, 35, 3 - 4, mai - 1980, p. 516-520.
H. DJAIT, "Préface" à M. LOMBARD, *op cit*, p 12.

(38) أنظر A.LAROUI, *op cit* I, p 197

(39) الرحلة المغربية، ص 37

(40) انظر رحلة ص 267 ـ 269 حول قيام يعقوب بن أبي يعقوب " الثائر بطرابلس " يدعو لنفسه بالملك ورواية قتله هو وجماعته وتاريخ ص 45 ـ 47 حول قصّة الدعي أحمد بن مرزوق ابن أبي عمارة المسيلي.

شراسة [41] واستغلال كل من العنصرين الموحّدي والأعرابي لهذه الظاهرة من خلال إيصال مرشّح كلّ منهما إلى أعلى هرم السلطة بغية تحقيق مكاسب اقتصاديّة وسياسيّة بلغت حدّ تقاسم الحكم والسلطة مع الأسرة الحفصيّة، ومنازعتها النفوذ السياسي والعسكري على إفريقيّة.

دور الموحّدين

إن تاريخ الزركشي حافل بالإشارات إلى دورهم في إزاحة هذا المرشح وتقديم ذاك بما يدلّ على مدى النفوذ السياسي الذي بقوا يمارسونه طوال الفترة الحفصية أو جلّها كدورهم في إبعاد عبد الله إبن السلطان أبى حفص عمر عن خلافة أبيه بذريعة صغر سنّه [42] ودور إبن تافراجين (ت 766 هـ/1364 م) [43] في تقديم أبي حفص عمر لخلافة أبيه السلطان أبي يحيى أبي بكر (718 – 747 هـ/ 1318 – 1346 م) في حين كان قاضي الجماعة إبن عبد السلام [44] وقاضي الأنكحة

(41) أنظر مسلسل ذبح الواثق وأبنائه الثلاثة سنة 679 هـ/1280 م بأمر من عمّه أبي إسحاق الذي كان تنازل له الواثق عن الحكم، **تاريخ**، ص 43. أنظر أيضًا النزاع بين أبي البقاء خالد وأبي بكر الشهيد (ن.م، ص 59) وبين ابي ضربة (إبن اللحياني) وأبي يحيى أبي بكر (ن.م، ص 64 – 65)؛ كذلك المسلسل الدموي الذي استهلّ به أبو حفص عمر ملكه يدلّ على مدى شراسة الأخلاق السياسية والعنف الذي كان يسود العلاقات بين الأخوة المتنافسين على الحكم من أمراء بني حفص (ن.م، ص 81).

(42) **تاريخ**، ص53. أنظر تفاصيل هذا الحدث والدور الذي سيلعبه الولي المرجاني في الفصل السابع. انظر أيضا : ن. م. ، ص 58 حول عدم وفاء الموحّدين بالعهد المقطوع بين ابي عصيدة وأبي البقاء خالد، ومبايعتهم الأمير أبي بكر المعروف بالشّهيد.

(43) ذكره إبن خلدون «شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بحجابة السلطان بتونس (..) أبي إسحاق إبن السلطان أبي يحي» **المقدّمة**، ص 763.

(44) هو أبو عبد الله محمد إبن عبد السلام الهواري (ت 749 هـ) ولّي قضاء الجماعة سنة 734 هـ شرح إبن الحاجب وجمع بين القضاء والخطابة والتدريس والفتوى. أنظر حوله، **تاريخ**، ص 67 – 70 – 71 و88، **الديباج**، ص 336، **كتاب الوفيّات**، ص 354 **وذيل**، ص 240 **ونفح الطيب**، ج 7، ص 251.

الأجمي [45] شهدا في بيعة أخيه أحمد (أبي العبّاس) صاحب قفصة [46]، والحيلة التي لجأ إليها الحاجب الشهير [47].

وقد بلغ بالموحّدين نفوذهم في أعلى هرم السلطة أنهم نجحوا في الا ستئثار بالحكم وما استحواذ إبن اللحياني [48] على زمام السلطة سنة 711 هـ مجبرًا أبا البقاء خالد على التنازل بفضل ما تمتّع به من مساندة الاعراب رجال الكعوب من أولاد أبى الليل الذين «بايعوه واستحثّوه للحضرة» [49] إلا مثال على ذلك.

أمّا إبن تافراجين فيمكن اعتبار دوره في خلافة أبي إسحاق إبراهيم (750 - 770 هـ) استئثارا بالسلطة، كتب إبن ناجي : «كان إبن تافراجين هوالأصل ؛ لصغر سنّ السلطان «الذي [كان] هو سلطنه» [50] ويضيف في موضع آخر «كأنه هو السلطان» [51].

وما كان يقع في أعلى هرم السلطة كان يقع أيضا داخل البلاد، كما نتبيّنه من رواية لابن ناجي حول معارضة الموحّدين أحد القضاة في تنفيذ الأحكام الشرعيّة [52].

---

(45) هو أبو عبد الله محمد الأجمي نقل من قضاء الأنكحة إلى قضاء الجماعة، وهو من مشيخة إبن عرفة انظر حوله **تاريخ**، ص 88، **نفح الطيب** ج V، ص 251 وقاضي الأنكحة - أي الخاص بالأحوال الشخصية - هو الذي درجت العادة أن يولّى قضاء الجماعة عند شغور هذا المنصب، **تاريخ**، ص 102.

(46) **تاريخ**، ص 80 .

(47) كما أشار الزركشي إلى دور ابن تافراجين في خلع الفضل وتنصيب اخيه أبي إسحاق إبراهيم سنة 751 هـ. ن.م.، ص 91.

(48) شيخ الموحّدين زمن خلافة أبي عصيدة 694 - 708هـ هو الذي سيرافقه التجاني في رحلته عبر إفريقية آخر جمادى الأولى عام 706 هـ /1306 م، أنظر **رحلة**، ص 4

(49) **تاريخ**، ص 61.

(50) **معالم** IV، ص 154.

(51) ن.م، ص 8.

(52) **معالم** IV، ص 147.

ويتّضح أنّ السلطان أبا يحيى أبا بكر (718 - 747 هـ) كان، لاسيما في الجزء الثاني من ملكه، رهينة النّفوذ المتصاعد للشيوخ الموحدين خاصّة منذ استلام ابن تافراجين سنة 744 هـ خطّة الحجابة (53).

دور الأعراب

إنّ نفوذ الأعراب في دعم هذا المرشح أو ذاك ساهم هو الآخر في تآكل الدولة الحفصيّة وارتهانها لشقّ أو لآخر من القبائل الأعرابيّة (54). وقد يفلح الأعراب في حمل « مرشّحهم » إلى السّلطة بعد تأييده عسكريا (55).

وتدلّ الروايات على مدى عمق تورّط الأفخاذ والفروع والأفراد من الأعراب في اللّعبة السياسية في الدولة الحفصية وما كانوا يجنونه من ثمار من جرّاء ممارستها. ويشير الزركشي إلى عمليّة « تفريق » أي توزيع المال في رجال الكعوب من أولاد أبي اللّيل لنصرة أبي ضربة (56)؛ لكن ما إن يتنكّر صاحب السلطة للوعود التي قد يكون أغدقها على الأعراب بغية استمالتهم وحملهم على مبايعته، معملا السّيف في رقابهم قابضا أيديهم عن الأتاوات، حتّى يشقّون عليه عصا الطّاعة (57) وهو ما وقع لأبي العبّاس أحمد (58).

---

(53) انظر: R. H. IDRIS, " Hafsides", *EI 2* III 70

(54) انظر دعم أولاد ابي اللّيل لأبي البقاء خالد وتأييد أولاد مهلهل لأبي بكر الشهيد، **تاريخ**، ص 59.

(55) انظر دور أولاد ابي الليل (رجال الكعوب) في خلافة اللحياني (711 - 717 هـ) **تاريخ**، ص 61 و 64 - 65.

(56) **ن. م.**، ص 65. ثمّ انظر دور حمزة بن عمر من أولاد ابي اللّيل في استقدام الأمير عبد الواحد ابن أبي يحيى زكرياء ابن اللحياني أخي أبي ضربة إلى تونس سنة 732 هـ عندما كانت حمايتها في بجاية مع السلطان أبي بكر **ن. م.** ص 69.

(57) انظر مجاهرة يعقوب بن علي من مشيخة رياح بالخلاف لأبي عنان **ن. م.**

(58) «لمّا تمهّد له ملك تونس انتزع ما بأيدي العرب من الأمصار فأمّمهم ذلك». **ن. م.** ص 107.

وما مشاركة أولاد مهلهل وحكيم إلى جانب هذا الأخير سنة 779 هـ في حملته على الجريد [59]، سوى حلقة أخرى من مسلسل الدّور السياسي الذي لعبه الأعراب في الفترة الحفصيّة ولعبة التوازنات السياسية والعسكرية الهشّة التي كانت تعتمد عليها السلطة الحفصية بين القبائل والفروع والأفخاذ العربية المتنازعة، لتحكم.

إذن نتبيّن مدى تشعّب علاقة العنصر الأعرابي بالسلطة الحفصيّة، تارة قوّة دعم ومساندة وطورا قوّة عداء وعصيان. لا شكّ أنّ الذي كان يتحكّم بهذه العلاقة هي الإمتيازات التي كان يجنيها العرب لاسيما القبائل المخزنية [60] التي كانت تستعين بالسلطان ليسعفهم بالمحلّة (..) لاقتضاء مغارمهم على العادة واستيفاء إقطاعاتهم [61]. و« أوّل من كتب البلاد الغربيّة بالظهارة [أي بالظهير السلطاني] للعرب » كان أبا إسحاق 678 - 681 هـ ابن الأمير أبي زكرياء [62]. وأشار ابن ناجي إلى أنّ شيوخ رياح « كانوا ينزلون منزلتهم على بلد الحضرمين ونحوها من عمالة القيروان، ولهم بلاد وهناشير يأخذون أحكارها وأعشارها بأمر السلطان » [63].

وتذكر المصادر العوائد التي كان يتقاضاها الأعراب من السلطان أو نائبه [64].

---

(59) **تاريخ** ، ص 109، انظر أيضا خروجه سنة 781 هـ «ومعه أحياء العرب، يريد قابس وصاحبها عبد الملك ابن مكّي، **ن. م.** ، ص 110.

(60) كانت العرب ترافق المحلّة لاقتضاء المغارم واستيفاء الجباية، **تاريخ**، ص 111 حول " جدلية القبائل والمدن " انظر : محمّد حسن : **المدنية والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، 1999، ج 1، ص 98 - 149.

(61) **تاريخ**، ص 111.

(62) **ن. م.** ، ص 43.

(63) **معالم IV**، ص 117.

(64) حيث جاء في المعالم على لسان الشيخ صولة الّيلي « مشيت للسلطان أبي العبّاس أحمد فأخذت عادتي وأعطاني عوائد العرب نفرّقها على يدي »، **ن. م.** ص 235. كما جاء في **مناقب ابن عروس** أنّ العرب يأخذون عوائدهم من العطاء من نائب السلطان. **إبتسام**، ص 276.

وقد أورد ابن ناجي قائمة بأملاك ميمون الكرفاح الوائلي [65] والتي كان يملكها بالظهير.

علاوة على ما كان للأعراب من نفوذ سياسي واقتصادي، كانوا باسطين نفوذهم على جلّ البلاد الداخليّة ممّا حدا بالمؤرّخين إلى اعتبار أنّ دائرة النّفوذ الفعلي للسلطة الحفصيّة لم تكن تتجاوز حواضر تونس وأعمالها [66]، وبجاية وقسنطينة وبعض المدن الساحلية، أمّا الهضاب الدّاخليّة ومدن وواحات الجنوب فكانت خاضعة لنفوذ القبائل العربيّة من بني هلال وسليم [67].

هذا وتروي المصادر محاولة السلطة المركزية الحفصيّة كلما قويت شوكتها الحدّ من نفوذ هذه القبائل، والسّعي إلى فرض سلطة الدولة على البلاد وتوفّقها إلى ذلك أحيانا [68].

وللدّلالة على ما كان ألمّ بالسلطة الحفصيّة من ضعف وهوان، نذكر ما جاء على لسان ابن ناجي « إنّ العرب في زمان [أبي الحسن علي بن حسن بن عبد الله الشريف العواني ت 758 هـ/ 1356 م] [69]

(65) **معالم IV**، ص 105، وهو من مشاهير أولياء الوسط القبلي الأعرابي، أمّا ترجمته فهي ص 104 ـ 108.

(66) محمود الهادي الشّريف، **تاريخ تونس**، ص 57 ـ 59.

(67) انظر ما أورده الزركشي من مبايعة رؤساء القبائل لأبي الحسن المريني عندما دخل إفريقيّة سنة 748 هـ . **تاريخ**، ص 82.

(68) لاسيما مع أبي العبّاس أحمد 772 ـ 796 هـ/1370 ـ 1394م. انظر حملته على الجريد سنة 779 هـ وسنة 781 هـ **تاريخ**، ص 109 و 110 وانظر أيضا **معالم IV**، ص 215 و 217. وسوف يتعزّز ذلك أيضا مع أبي فارس عبد العزيز (796 ـ 837 هـ/ 1394 ـ 1434م) وأبي عمرو عثمان (839 ـ 893 هـ/1435 ـ 1488م)، انظر **ن. م**. ص 256 ـ 257.

(69) انظر ترجمته في **معالم IV** ، ص 149 ـ 155.

حكموا في القيروان مدّة لضعف السّلطنة بتونس [70].

العنـف السّيـاسـي

كان أبرز ضحايا هذا العنف و« وقوده » الأندلسيين من أعيان الدولة الحفصية الذين كان استقدمهم أبو زكرياء « للتّخفيف من ضغط شيوخ الموحّدين » [71] والذين أصبحوا في زمن المستنصر يزاحمون هؤلاء في البلاط وفي الجيش وأصبحوا من « أهل الشورى » (..) على قدم المساواة مع الموحّدين [72].

أمّا « الأخلاق السياسية » التي كانت متفشّية في البلاط الحفصي والتي ساهم الأندلسيون إلى حدّ ما في ترويجها [73]، فيمكن إيجازها ببضع كلمات : الاختلاس، المصادرة، التّعذيب، الوشاية، سيطرة نزوات السلطان، الكيد، والأمثلة عديدة رواها ابن خلدون والزركشي [74].

---

(70) ن. م. ، ص 150.

(71) انظر مقال م. الطالبي، « الهجرة الأندلسية »، الم. الم. ، ص 57.

(72) ن. م.، ص 58. أسند أبو إسحاق (678 ـ 682 هـ/1279 ـ 1283م) خطة الأشغال « ولم يكن يليها إلاّ الموحّدون » إلى أبي بكر ابن خلدون الجدّ الأعلى لصاحب كتاب العبر وهو من جالية اشبيلية. عبر VI، ص 681 (دار الكتاب اللبناني، 1959) ، لأخذ فكرة على ما بلغه الأندلسيون من سلطة وسلطان في الدّولة الحفصيّة لاسيما في عهد أبي زكرياء والمستنصر، انظر أيضا ص 678.

(73) الطالبي، الم. الم. ص 64. : « لقد حمل الأندلسيون في حقائبهم المرض الذي منه ماتت الأندلس فزادوا إفريقيّة ـ في المستوى السياسي ـ مرضا على مرضها ».

(74) قُتل كلّ من ابن الآبّار سنة 658 هـ وأُحرقت كتبه وتقاييده و « كانت نحو 45 تأليفا »، وأبي العبّاس احمد اللياني « ليرضى به | السلطان | الله والخاصّة والعامّة » وأبي العبّاس ابن سيّد النّاس اليعمري، تاريخ، ص 35 ـ 36 و 37 و 44. انظر أيضا وشاية ابن الحبير بابن أبي الحسين ونكبة هذا الأخير ونكبة الحاجب ابن سيّد النّاس سنة 733 هـ، عبر VI، ص 677 ـ 678 و 782 وتاريخ، ص 70. حول ظواهر العنف السياسي هذه. انظر : F. BEN SLIMAN, "Despotisme et violence sous les Hafsides", *IBLA*, n° 168, 1991 p. 255-262.

ويروي الزّركشي أنّه لمّا دخل أبو العبّاس أحمد (سنة 772 هـ) قصبته بتونس «انطلقت أيدي العيث في ديار أهل الدولة لما كانوا يفعلون بالنّاس من اغتصاب أموالهم وتحاملهم عليهم »[75]. ممّا يدلّ على أنّ هذه الظّاهرة استمرّت أقلّه إلى نهاية المئة الثامنة هـ/14م وعلى أنّها ربّما لم تكن مقصورة على أفراد الجالية الأندلسيّة الذين قوي نفوذهم خاصة زمن حكم أبي زكرياء والمستنصر ومن خلّفه بقليل.

إنّ العنف السياسي لم يكن يمارس فقط في البلاط الحفصي لكن نراه أيضا على مستوى الولاة وعمّال المخزن والقوّاد ممّن هم في علاقة مباشرة مع عامة النّاس حيث يروي ابن ناجي أنّ بعض الولاة بالقيروان[76] ممّن يتولّى الأشغال المخزنية (..) عظمت إذايته، وكثر ظلمه للنّاس، وامتدّت يده إليهم ولسانه، وجاهرهم بذلك، وقدح في حرمتهم[77]. كما أشار إلى « استباحته لأموالهم وضرب ظهورهم »[78].

ويذكر صاحب **المعالم** عيّنات أخرى عن جور الولاة وأعوان الدولة واستبدادهم : « أخبرني بعضهم أنّ حافظا كان عندهم أساء معاملة النّاس، وظلمهم (..) وأنّه أخذ لـ [رجل] عسلا »[79]. وأنّ الفزازي[80] كان « خرج من تونس بمحلّة وافرة وتواترت عنه الأخبار أنّه أضمر شرّا لأهل القيروان ففزع جماعة من أهل البلد إلى الشيخ أبي عبد الله

---

(75) **تاريخ**، ص 106.

(76) خلال المئة السابعة هـ حيث أنّ الكلام منسوب الى عبد الملك بن عبد اللّه بن عوانة ت 676 هـ (جد العواني ت 758 هـ احد مصادر ابن ناجي في **المعالم**).

(77) **معالم IV**، ص 15.

(78) ن. م.

(79) ن. م.، ص 40.

(80) هو أبو زيد أبو علي زيد عبد الرحمان الفزازي (ت 693 هـ/1293م) شيخ الدولة. انظر حوله **تاريخ**، ص 53.

[الرباوي] [81] وأنّ أبا زيد وصل إلى قصر الزيت واصلا إلى القيروان وأنّه عزم على هدم سورها واستباحة أهلها » [82].

ويروي التجاني في رحلته أنّ مجزم [من بلاد نفزاوة] وهي « قرية كبيرة وبها قصور ومنازل ضخمة بالنّسبة الى مباني البادية (..) وجد الأجناد أهلها قد فرّوا عنها جلاء وتركوها خلاء فانطلقت أيديهم بالعيث في ربوعها والرعي لزروعها (..) فأذهبوا بالإفساد رسمها ولم يبقوا في الحقيقة إلاّ اسمها » [83]، وذكر كيف أنّ الأجناد عندما مرّوا بوادي مجسر [84] على زرع أحد المرابطين آثروا « رعي زرع[ه] » على « رعيه » وقد حاول منعه عنهم والتصدّي لهم [85].

وإلى جانب فساد رجال البلاط من الأندلسيين تذكر المصادر اختلاس القوّاد لأموال الدولة فروى الزركشي أنّ الأموال التي تمّ جمعها من عند القائد نبيل وولده كان قدرها « ممّا يزيد على 20 قنطارا ذهبا من العين وما يقارب ذلك قيمة من الجوهر والعقار والأثاث [86].

ونتيجة لما سبق كانت نقمة العامّة على رموز السلطة تأخذ أحيانا أشكالا عنيفة حيث يروي الزركشي قتل العامّة بتونس سنة 856 هـ [زمن خلافة عثمان] « حاكم باب المنارة المكحول ونقبوا عراقبه وجرّوا شلوه في أزقّة المدينة وأحرقوه » [87].

---

(81) هو من صلحاء القيروان، انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 43 ـ 49.
(82) **ن. م.**، ص 46.
(83) **رحلة**، ص 141.
(84) من وطن قابس انظر وصف التجاني له **رحلة**، ص 120 ـ 133.
(85) **رحلة**، ص 133.
(86) **تاريخ**، ص 147.
(87) **ن. م.**

ب - غياب الامن

تجمع المصادر على ذكر ما تسميه «إذاية الأعراب» التي تطنب في الحديث عنها. فيقول التجاني «وجور هذه الطائفة المعروفة بدلاّج [88] في فعلها وعيثها في البلاد وأهلها أشهر من أن نشير إليه أو ندلّ بعبارة مختصرة عليه» [89] ويشير صاحب **الرحلة** مرارا إلى القصور والقرى التي «أخلتها العرب وأجلت ناسها» [90] .

كما كتب العبدري في **رحلته المغربية** واصفا إفريقيّة عند اجتيازه عليها : « لا يسلكها إلاّ مخاطر ولا يعدم من عربانها ايلام خاطر (..) شديدة الإهمال، غير سديدة الأحوال (..) عمرانها خراب (..) حلّت بها الآفات والمحن (..) فما يمرّ بتلك المسالك، ولا يخطر على تلك المعابر عابر (..) إلاّ انقضّوا عليه انقضاض الصّقور على البغاث » [91]؛ أمّا وصفه لسكّان باجة [92] فمشهور « إنّ أهلها لا يفارقون السور خوفا من العربان وإنّهم يستعدّون لدفن الجنائز كما يستعدّ ليوم الضراب والطيعان » [93]. إنّ هذا الوصف رغم ما يعتريه من مبالغة لابدّ وأنّه يشتمل على جانب من الصحّة ويعكس عقليّة سكّان إفريقيّة في تلك الفترة ومدى ما كانوا يتوجّسونه خوفا من الأعراب، حيث يروي الزركشي ضمن أحداث سنة 839 هـ أنّه « وقع (..) تشويش بالحضرة وأوطانها وغلا السّعر وتخوّف النّاس من إجلاب العرب (..) على

(88) .هم فرقة من بني عوف بن سليم،، وأول جزيرة شريك كانت زمن إجتيازالتجاني عليها من منازل بني دلاج ،وكانت قبل من منازل الرياحيين، **رحلة**، ص 15.

(89) **ن.م.** ، ص 16.

(90) كما عند اجتياز الركب على زرمدين جمّال مثلا **ن.م**، ص 56.

(91) **الرحلة المغربية**، ص 76.

(92) في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية راهنا.

(93) **ن. م.** ، ص 33 ـ 34.

الحضـرة » [94]. وكانت نقـمـة العـامّـة على « العـرب » على قـدر الشّـعـور بـ « طغيـانهم » و « عيثهم » فيروي الزركشي في أحـداث سنة 705 هـ قصّة قتل العـامّـة لهـداج بن عبيـد الكعبي نتيـجـة حـقـدهم على الأعـراب الكعوب بسبب « إضرارهم بالسبل » [95].

وفي المعـالم العـديـد من العيّنـات عن عـدم الاستـقـرار وعن غـيـاب الشّعور بالإطمئنان ممّا يفسّر تخـوّف النّاس كلّما دعتهم الحاجة إلى الرّكوب والسّفر مدى أهميّة الدّور الذي ستلعبه الولاية في هذا المضمار [96].

وبلغ تـخـوّف النّـاس من سطو الأعــراب على القــوافل ولجـوئهم إلى الأوليـاء لتـأمينهم من هـذا الخطـر حـدّا جـعلوا مـعـه من سلامـة القـافلة التي يرافقها « فقير » أو ولي مقياسا لمدى نجاعة ولايته : « إنّ الفقير الجيّد إذا كـان في القـافلـة لم تُنهب » [97]؛ وأخـبـار « الغـازيات » التي تسـطو على القـوافـل [98] وتنهبـها تتخلّل مـصــادر الفـتـرة [99] لدرجـة أنّ بعـضـهم لبس « مـرقّـعة من خـوف العـرب » [100] في طريقـه من القيـروان إلى تونس وقد يكون ذلك لإظهار فقره أو ولايته.

---

(94) تاريخ ، ص 136 ـ 137 أمّا ملابسات هذا الخبر فيشرحها الزركشي ص 133 ـ 134، وللتّأكد من صدى هذه الأحداث في تلك الآونة على سكّان الحضرة وما كان يهجس في نفوسهم من قدوم الأعراب على ابواب تونس وحصارها، نحيل إلى وصف هذه الأحداث في ابتسام الغروس، ص 210.

(95) تاريخ، ص 56.

(96) رجل من أهل القيروان (..) اشترى زيتا من قفصة وجّهه إلى القيروان فلمّا كان في الطريق عرض للقافلة خوف شديد من العرب فنذر هذا الرجل في نفسه إن سلمه الله أن يعطي الشيخ [أبا] سعيد خلف قفيزا زيتا . معالم III، ص 209.

(97) معالم IV، ص 37.

(98) قد تتألف أحيانا من « مائة فارس » ن. م. ، ص 104.

(99) انظر ن. م. ، ص 74 و 62 و 104 و 126.

(100) ن. م. ، ص 143.

وعلاوة على الإغارة على القوافل، كان سكّان إفريقيّة لاسيما حواضرها يخشون إغارة الأعراب على زرعهم ونهب مواشيهم كما في سوسة أيّام أبي رحمة غيث الحكيمي [101]، ممّا كان يحدو بالنّاس إلى تكليف من يحرس لهم زرعهم حيث تروي **المعالم** أنّه « لمّا مات أمير المؤمنين المستنصر باللّه [675 هـ] كثر فساد العرب وحصروا بلاد الساحل، ولمّا وصلوا إلى بحيرة من الساحل فزع لذلك أهل منزل قديد [102] وسمعوا أنّ أهل البلد اتّخذوا خفيرا على زروعهم [103].

كانت هذه المسألة أحد مصادر التّهديد الكبرى للأمن والإستقرار بإفريقيّة بحيث « أفتى » الشبيبي (ت 782 هـ) [104] يوما لأحد فرسان العرب كان قرّر اعتزال الجهاد ضدّ قطّاع الطرق والتفرّغ للعبادة والذّكر وحضور الميعاد، فأنّبه الشيخ على ذلك معتبرا قراره من أعمال الشيطان ومؤكّدا له « أنّ جهاد المحاربين جهاد » [105].

حتّى المساجد لم تكن تسلم من الغارات فقد جاء في ترجمة أبي عمران موسى المناري [106] « أغارت عليه خيل فدخلوا المسجد فلم يروه وأعمى اللّه أبصارهم » [107].

---

(101) **معالم** IV، ص 35، انظر ترجمته في **ن. م.** ص 34 ـ 38. ت 684 هـ/1285م حسب العواني وبعد 685 هـ / 1286م حسب ابن ناجي، **ن. م.** ، ص 37.

(102) من أعمال القيروان وهي « منزل » الولي أبي علي سالم القديدي ت 699 هـ، انظر ترجمته في **ن. م.** ، ص 49 ـ 88.

(103) **ن. م.** ، ص 61 انظر أيضا **ن. م.** ، ص 212 ـ 213.

(104) هو أبو محمّد عبد اللّه البلوي « الفقيه الحافظ المفتي » (**تاريخ**، ص 111)، شيخ البرزلي وابن ناجي انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203 ـ 226.

(105) **معالم** IV، ص 211.

(106) **ن. م.** ، ص 137.

(107) **ن. م.**

هل كان الأعراب وحدهم مصدر إشاعة الخوف على المصير لدى سكان إفريقيّة في تلك الفترة ؟

إنّ أكثر ما كان يخشاه النّاس أيضا في تلك الفترة هو الوقوع في أسر « النّصارى » وقد تعدّدت غارات الممالك الفرنسية والإيطالية على سواحل إفريقيّة وموانئها التي استطاعت أحيانا إحتلالها لفترة في إطار الحملات الصليبية التي انطلقت في القرن الحادي عشر (م) [108] والأطماع السياسيّة التوسّعية في الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسّط [109].

يذكر صاحب **المعالم** أنّه « وقع ببلاد الساحل خوف شديد من سبب عدوّ الدّين في البحر واشتدّ خوف أهل سوسة من ذلك وكانوا يتوقّعون نزولهم كلّ ليلة ويوم » [110].

والمتتبّع لكرامات الأولياء في الفترة الحفصيّة، يلاحظ مدى أهميّة كرامات « فك الأسر » التي تعتبر من المقوّمات الثابتة في الولاية بإفريقيّة الحفصيّة وإحدى الوظائف الإجتماعية الأساسيّة المطلوب من الولي أداءها. حيث جاء في **مناقب أبي سعيد الباجي** أنّه في زمنه

---

(108) قرطاجنة سنة 1270م الحملة الثامنة، والمهدية 1390م بقيادة Louis de Bourbon. حول الهجمات المسيحية على شواطئ إفريقية انظر **الفارسية**، ص 131 و**تاريخ تونس**، ص 53 ـ 55 و H. R. IDRIS, " Hafsides", *EI2* II, p 69-71 .
انظر ؛ F. GABRIELI, *Chroniques arabes des croisades*, Sindbad, Paris; 1977, p 397.

(109) انظر مثلا احتلال جزيرة جربة من طرف صاحب الأراغون ـ صقليّة سنة 1284/683 وإغارته على سواحل إفريقيّة سنة 1286 ـ 1287م واحتلال جربة مرّة أخرى من طرف فريديريك ملك صقليّة في خلافة أبي عصيدة 694 ـ 1295/708 ـ 1309 وفشل الهجوم الفرنسي ـ الجنوي في احتلال المهدية سنة 1390/792 (**تاريخ**، ص 112 ـ 113) وانتصار أبي فارس عبد العزيز سنة 835 هـ على ألفونس الخامس ملك الأراغون في جربة ، **تاريخ** ، ص 129 و H. R. IDRIS, "Hafsides", *op cit*, pp 69-71

(110) **معالم** IV، ص 58.

(ت 628 هـ/1230م) وقعت « جماعة من النّسوة [يزدن] على المائتين » في الأسر [111].

ويروي العبدري عند مرور موكبهم بمدينة بونة [112] : « صادفنا زويرقا للنّصارى لا تبلغ عمارته عشرين شخصا وقد حصروا البلد حتى قطعوا عنه الدّخول والخروج وأسروا من البرّ أشخاصا فأمسكوهم للفداء بمرسى البلد وتركناهم ناظرين في فدائهم » [113]. ووصف التجاني عند اجتيازه على وزدر [114] « القصر المشهور ببيع من يجتاز به من الحجاج وغيرهم للنّصارى ولم تزل الرّكوب تحترس إذا مرّت به وكان هذا الفعل فيهم كثيرا شائعا فيما تقدّم وأمّا الآن فقد قلّ ذلك لقلّة العابرين به » [115].

إنّ التّهديد الخارجي لم يكن فقط يتمثّل في أسر المسلمين من سكّان إفريقيّة بل أيضا في التدخّل في شؤونها الداخلية ودعم هذا الأمير ضدّ ذاك وفي التّحالف مع السلطة المرينية التي كانت تتطلّع دوما إلى ضمّ إفريقيّة وتوحيد المغرب الإسلامي تحت إمرتها على حساب الدولة الحفصيّة [116].

---

(111) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 1805و ص 48 أ.

(112) مدينة بإفريقيّة بين مرسى الخرز وجزيرة بني مزغناي ياقوت، **معجم البلدان** ج ا، ص 512.

(113) **الرحلة المغربيّة**، ص 33.

(114) بين زوارة الصّغرى وزوارة الكبرى من وطن طرابلس حسب تحديد التجاني ، **رحلة**، ص 209.

(115) **رحلة**، ص 210.

(116) بطرس الثاني Pierre II ملك الأراغون ساعد أبا أسحاق (678 ـ 682 / 1279 ـ 1283) على افتكاك السلطة من ابن أخيه الواثق، في إطار نزاعه مع شارل دانجو Charles d'Anjou كما تحالف الأراغون ـ صقليّة مع السلطان المريني ضد أبي حفص عمر (683 ـ 694 هـ) وأثار ضدّه سنة 1287ـ 1288م ابن أبي دبّوس من أمراء الموحّدين ممّن لجأ إلى الأراغون. انظر : R. H. IDRIS, "Hafsides" *op, cit,* p 69.

ج - شبح المجاعات

يرى المؤرّخون [117] أنّ نوعا من الازدهار الاقتصادي رافق فترات من الحكم الحفصي لإفريقيّة في خلافة أبي زكرياء الحفصي (625 - 647 هـ) والمستنصر (647 - 675 هـ) وأبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ) وأبي عمرو عثمان خاصّة الجزء الأوّل من حكمه (839 - 857 هـ)، وفي ما أظهره هؤلاء ابتداء من أبي العبّاس أحمد (772 - 796 هـ) من مقدرة على مقاومة [118] القوى الطاردة وفرض سلطة الدولة على المناطق الخاضعة سابقا للأعراب [119] والتّخفيف من حدّة ابتزاز هؤلاء.

ومن دوافع هذا الازدهار انتعاش مسالك التجارة في شرقي البحر الأبيض المتوسّط، المتمحورة حول إفريقيّة ومصر، ابتداء من القرن الثاني عشر (م) على حساب « الطريق الأطلسي » [120] والذي قد يفسّر تطلّع المرينيين إلى ضمّ تلمسان وتونس، وما عقدته الدولة الحفصيّة منذ أيام أبي زكرياء من اتفاقات وما شهدته من انتعاش للعلاقات التجارية والاقتصادية [121] مع البروفانس (la Provence) واللانقدوك Languedoc والجمهوريات الإيطالية لاسيما صقلّية التي « اشترت » منها السلطنة الحفصيّة حق الإتجار في البحر وحريّة التّموين من القمح الصقلّي مقابل

---

(117) انظر : R. H. IDRIS, *Ibid*, pp 69 et 71 وانظر أيضا : G. JEHEL, *La Méditerranée médiévale* de 350 à 1450.
Armand Colin, Paris, 1992, pp 113 et 133.

(118) انظر : G. JEHEL, *Ibid.*

(119) انظر أعلاه ص 64.

(120) انظر : M. J. VIGUERA, "Le Maghreb Mérinide : un processus de transfèrement", dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman* Edisud, Aix-en-Provence, 1978, p 311-312.

(121) انظر : A. LAROUI, *L'histoire du Maghreb*, op cit, I, 200-201

ديّة سنويّة [122]، كما توطّدت العلاقات مع مملكة الأراغون. ويشهد تشييد الفنادق في الموانئ الإفريقيّة ووجود القناصل على هذه العلاقات التي تواصلت مع المستنصر، ومن بعده مع أبي فارس عبد العزيز.

كما أنّ انتعاش القرصنة في البحر الأبيض المتوسّط لاسيما في خلافة أبي العبّاس أحمد [123] وأبي فارس عبد العزيز حيث اعتبرت ضربا من ضروب الجهاد [124]، ساهمت هي الأخرى في هذا الازدهار الاقتصادي [125].

إنّ ما سيتوخّاه سلاطين بني حفص من تشييد للمؤسسات ذات الطابع الديني والثقافي (كالمدارس [126] والجوامع والزوايا [127] والمصليّات)، أو ذات الطابع الاجتماعي، من أسواق وسبّالات عمومية وقنوات للري [128] وما ذهب إليه بعضهم من تخفيض في بعض الضرائب والمكوس والمجابي [129]، مضافا إلى ما أنفقوه على رجال العلم

---

(122) لجميع هذه المعطيات انظر : BRUNSCHVIG, *Berbérie*, II, p 255-258

(123) انظر : H. R. IDRIS, *op cit*, p. 71

(124) ن. م.

(125) انظر وصف الغبريني لبجاية في عصره : « إنّ بجاية كانت بلدة غزاة وكان غزاة قطعها يدخلون إلى دواخل الجزر الرّومانيّة وغيرها، ويسوقون السّبي الكثير منها، وينزل النّاس لشرائه بحومة المذبح من جهة ربضها، وهناك يخمّس ويقع الفصل فيه ولم يزل الحال على ذلك، ويبلغ الحال من كثرة سبي الآدميين أن يباع بيضاوان من الروم بسوداء من الوخش .. **عنوان**، ص 76.

(126) انظر مقال : BRUNSCHVIG, "Quelques remarques sur les medersas de Tunisie", *Revue Tunisienne* , Nelle série, 1er Trimestre 1931, n° 6; p 261-285.

(127) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(128) انظر على سبيل المثال لا الحصر **تاريخ**، ص 119 و 132 و 136 و 145 و 159 و DAOULATLI, *Tunis sous les Hafsides*, I.N.A.A., Tunis, 1976.

(129) مثلا الوثائق (675 - 678 هـ) الذي « أمر برفع المظالم وإحراق أزمة الخطايا والمكوس والنّظر ببناء جامع الزيتونة وغيره من المساجد وأحسن إلى الجند » **تاريخ**، ص 42 وبالنّسبة لأبي فارس عبد العزيز **تاريخ**، ص 116 - 117.

والإصلاح وعلى هذه المؤسسات، ما كان ليتوفّر لولا هذه العوامل الاقتصادية .

إلاّ أنّ هذا الازدهار الاقتصادي يبقى نسبيّا وظرفيّا حيث أنّ حجم المناقب « الاقتصادية » في المنظومة الخوارقيّة للفترة لشاهد على حاجة العامّة لمن يؤمّنها من جوع وعطش وجفاف وكما يقول جاك بيرك تعليقا على وصف المآكل « إنّ قوّة التّعبير وبلاغته يعوّضان الزّهد المفروض في نمط الأكل »[130].

وقد تخلّلت الفترة الحفصيّة مجاعات[131] تشهد عليها حركة تطوّر سعْرَيْ القمح والشّعير اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة المقياسين أو المؤشّرين : ففي سنة 755 هـ / 1354م على ما روى الزركشي « ارتفع سعر القفيز[132] من القمح أحد عشر دينارا ذهبا والشّعير إلى النّصف من ذلك »[133] وهذه ربّما إحدى أعتى الأزمات المعيشية في تلك الفترة مقارنة مثلا مع غلاء سنة 862 هـ / 1457م حيث « في أوائل العام المذكور أصاب النّاس بتونس غلاء في الطّعام بلغ قفيز القمح أربعة دنانير والشّعير على الشّطر »[134]. ومن أصداء مجاعة سنة 755 هـ أيضا ما جاء في ترجمة الشبيبي (ت. 1380/782) في **المعالم**[135] : « كان زمن شدّة، القفيز من [القطانية] بأربعة دنانير ذهبا » وفي زمانه أيضا

(130) انظر : J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb, op cit*, p 80.

(131) انظر محمّد حسن، **المدينة والباديّة**، ج 2، ص 614 ـ 618.

(132) القفيز يساوي 187 ليترا . انظر : BRUNSCHVIG, *Berbérie* II, p 251.

(133) **تاريخ**، ص 95 وبالفعل يستفاد من **المعالم** IV، ص 152 أنّه في زمان أبي الحسن علي الشريف العواني (ت 758 هـ. انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 149 ـ 155) حلّت ازمة معيشية بالقيروان اصبح معها قفيز الشعير يباع بستّة دنانير ذهبا.

(134) **تاريخ**، ص 150.

(135) **معالم** IV، ص 212.

« كان إذ ذاك بستّة دنانير ذهبا، القفيز شعيرا »[136].

ولم تكن إفريقيّة وحدها ضحيّة هذه المجاعات حيث يذكر ابن قنفد من جملة أحداث سنة 776 هـ : « في هذه السّنة كانت المجاعة العظيمة بالمغرب وعمّ الخراب به »[137].

يروي الزركشي رؤية منسوبة إلى محمّد بن عبد الستّار (ت 749 هـ)[138] مفادها أنّ الفلاحة « باب من أبواب الجنّة »[139]. هل تهدف الرواية إلى حثّ النّاس على احتراف الفلاحة نتيجة لما أصابها من ركود وتقهقر إزّاء استفحال ظاهرة الإضطرابات السياسية وانخرام الأمن وحض النّاس على العودة إلى أريافهم لعمارتها ؟ وجاء في **معالم الإيمان** أنّ الفقيه القيرواني الرمّاح[140] (ت 749 هـ) كان « أفتى بجواز شركة الخمّاس بالقيروان لكمال ضرورتهم إذ لا يجدون أجيرا بحال وفعله في حرثه فأخذ خمّاسا وتبعه مفتيها بذلك شيخنا أبو محمّد الشبيبي[141].

إنّ تقهقر الفلاحة ليس خاصّا بإفريقيّة بل وجب تعميمه على المغرب الإسلامي ككلّ[142]، وأشار ابن خلدون في **مقدّمته** إلى أنّ « أكثر التجّار

---

(136) **معالم IV**، ص 210 ممّا يدعم ما جاء في ترجمة العواني (انظر الص. السابقة هامش 134).

(137) **أنس**، ص 105 وهي آخر زياراته لضريح أبي مدين عند اجتيازه عليه في طريق عودته إلى « بلد قسنطينة » بعد سياحته بالمغرب الأقصى.

(138) هو ابو عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الستّار مدرّس بمدرسة المعرض وتولّى الخطابة بجامع الزيتونة بعد أبي موسى هارون الحميري (ت 729 هـ) **تاريخ**، ص 67 و 88، انظر ترجمته في **ذيل**، ص 236 ـ 237، **ونفح الطيب** ج V، ص 251.

(139) **تاريخ**، ص 67.

(140) انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 109 ـ 120.

(141) **معالم IV**، ص 119.

(142) انظر : M. J. VIGUERA, "Le Maghreb Mérinide", *op cit*, p 313.

وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصّنائع كذلك إذا فقدوا الجاه [143] واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنّهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة وإنّما يرمقون العيش ترميقا ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة » [144]. ومن الأسباب المباشرة والموجبة لتلك الخصاصة، والتي بفقدان « الجاه » بالمعنى الخلدوني للكلمة لا يملك المرء إلاّ أن يرزح تحتها، كثرة الجابي والضرائب المسلّطة على أصحاب الفلاحة وذوي الحرف في تلك الفترة.

بلغ حجم الجابي المسلّطة على ذوي الحرف حدّا قد لا نعيه إلاّ بمناسبة مبادرة أحد الخلفاء إلى إعفاء النّاس منها، أو تركها. إنّ تعداد الزركشي لما « تُرك من الجابي » « لوجه اللّه » من طرف السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز (796 ـ 837 هـ) يعطينا فكرة عمّا كان يرزح تحته أصحاب الحرف من مكوس وضرائب ممّا يفسّر إلى حدّ بعيد مدى حقد العامّة على القواد ورموز الدولة ومدى سعيهم إلى الأولياء لكي يشفعوا بهم لدى السلطان أو الوالي أو عامل المخزن، وظاهرة طلب اللجوء إلى الزوايا التي أصبحت فضاء حرما، للهروب من دفع المترتب عليهم من مجابي [145].

ويذكر ابن ناجي أنّه قبل حكم السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 ـ 837 هـ) كان « يؤدّى ربع درهم على كلّ جزة » عند دخول سوق الصّوف. وكانت النّساء بتدخّل من الولي الصدفي [146] (ت 704 هـ) قد أعفيت من دفعه ـ ممّا يدلّ على مدى ما أصبح للأولياء من سلطان

(143) الجاه كما حدّده ابن خلدون هو « القدرة الحاملة للبشر على التصرّف في من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلّط بالقهر والغلبة (..) وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلاّ بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ». **المقدّمة**، دار الجيل، بيروت، ص 433.

(144) ن. م.

(145) **تاريخ** ، ص 116 ـ 117.

(146) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد السلام المسراتي أحد أولياء القيروان انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 91 ـ 95.

خلال المئة الثامنة هـ . فلمّا جاء أبو فارس إلى الحكم سنة 796 هـ فإنّه « ألحق الرجال بالنّساء فصار مسرّحا » [147]. أمّا « أداء الجراد » فمصدره أنّ أهل تونس كانوا استأجروا في أواخر المئة السابعة هـ [148] اجراء لإبعاد الجراد عن غابتهم بمعلوم قدره 50 ألف دينار دراهم فأجبروا فيما بعد من طرف أعوان السلطان على دفع هذا الأداء كل عام [149].

ولكي نتبيّن ما كانت تبلغه أحيانا المجاعة في تلك الفترة من حدّة نورد رواية التجاني في **رحلته** لنكبة سكّان برقة [150] وكيف اضطرّوا إلى أكل لحوم البشر : « وتواتر لدينا الخبر عن جدب برقة وفتنة أهلها (..) أنّ ركبا فيه نيف على سبعمائة نسمة جاء من برقة وأنّه لم يخلص منه حاشا مائة أو نحوها وأنّ سبب ذلك أنّهم لم يجدوا هنالك ما يقتاتون به حاشا لحوم الحيّات فعدا عليهم سمّها فأهلكهم (..) كانوا يمرّون في كثير من أرضها بالأحياء والخيام فيها مضروبة وجميع من في تلك الخيام موتى من رجال ونساء وأطفال إلى غير ذلك ممّا يحكونه من بيع من بقي في تلك الأحياء من الأحياء للنّاس وأكلهم للحومهم » [151].

د ـ الانهيار الديمغرافي

« ثم درجوا كلّهم في الطاعون الجارف » [152]

يرى محمّد الطالبي أنّ إفريقيّة كانت تشكو إنهيارا ديمغرافيا ابتداء من منتصف القرن الثامن هـ/14م وجعل منها « منطقة ضعف خفيف،

---

(147) ن. م. ، ص 91.

(148) حسب ما نستنتج من سياق رواية صاحب **المعالم** .

(149) ن. م. ، ص 94.

(150) من أعمال طرابلس.

(151) **رحلة** . ص 192.

(152) ابن خلدون **التّعريف** ، ص 19.

أي قطب جلب بشري لا دفع [153] خاصّة في قطاعي التّجارة والصناعة زيادة على الحقل الثقافي والإدارة والبلاط.

ولا شكّ أنّ تفشّي وباء الطاعون الأسود خلال سنتي 748 ـ 749 هـ وفي سنة 847 هـ ساهم إلى حدّ بعيد في تفاقم هذا الإنهيار [154]، حيث ذكر المؤرّخون العرب عند حديثهم عن تأثير المرض في بلاد المغرب أن الجثث كانت متناثرة في الجبال والسّهول والمدن وأنّ الوباء قضى على المواشي [155] وقد ذهب ضحيّة وباء سنة 748 ـ 749 هـ العديد من أفراد النّخبة بإفريقيّة، ففيه توفي كلّ من محمّد بن عبد السلام الهواري [156] والمفتي محمّد بن هارون الكناني [157] ومحمّد بن يحيى بن الحبّاب [158] وإمام جامع الزيتونة محمّد بن عبد السّتّار التّميمي [159] ومحمّد بن عبد الرّحمان القيسي الرمّاح ووالدا ابن خلدون [160]، هذا ورافقت وباء سنة 847 هـ الذي ازداد حدّة سنة 857 هـ مجاعة في تونس [161].

(153) الطالبي ، الهجرة الأندلسيّة ، . الم. الم. ص 51، انظر أيضا : A. LAROUI, *L'histoire du Maghreb, op cit*, I p 199 الذي يعمّم الظاهرة على المغرب ككلّ.

(154) حول هذه المسألة وانعكاساتها الديمغرافية والاقتصادية انظر محمّد حسن، **المدينة والبادية، الم. الم.** ، ج. 2، ص 605 ـ 612.

(155) انظر بهذا الخصوص : G. WIETT, "La grande peste noire en Syrie et en Egypte", dans *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi PROVENCAL*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, T. I. p 372.

(156) سبق التّعريف به.

(157) هو أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن هارون الكناني انظر حوله **تاريخ**، ص 88 وكتاب **الوفيّات**، ص 354 و**نفح الطيب** ج ٧، ص 251.

(158) هو أبو عبد الله محمّد بن يحيى بن عمر المعافري المعروف بابن الحبّاب، عنه أخذ ابن عرفة الجدل والمنطق والنّحو ونقل عنه في **مختصره** كما قرأ عليه ابن عبد السلام، انظر ترجمته في **ذيل**، ص 239 كما ذكره الزركشي في **تاريخه**، ص 87 والوزير السرّاج في **حلله** ج ا، ص 687 ـ 688 لكنّه جعل وفاته سنة 741 هـ.

(159) سبق التّعريف به.

(160) **التّعريف**، ص 55.

(161) سنة 862 هـ ، انظر أعلاه.

هـ ـ الحياة الثقافيّة : أزمة أم تجديد ؟

أشرنا أعلاه إلى أنّ ما يطبع الحياة الثقافيّة هو إزدواجيتها أي تعايش مظاهر من فكر مترهّل ومقلّد، أطنب برونشفيك BRUNSCHVIG في وصف مظاهره وإفرازاته في الفصل الذي خصّصه للحياة الثقافيّة والفكريّة في إفريقيّة في العهد الحفصي [162]، ومظاهر من فكر مجدّد يتمثّل بالذّات في نظريّة ابن خلدون في التّاريخ وفي الاجتماع، كما يمكن اعتبار ما شهدته الفترة من انتاج صوفيّ [163] وصوفيّ ـ أدبيّ مظهرا من مظاهر التجديد الفكري والثّقافي انتعش بفضل عمليّة الاختمار الفكري والدّيني التي كانت تشهدها إفريقيّة، محطّ مختلف التّأثيرات والتيّارات بحكم موقعها المميّز في حركة سير الرجال والأفكار بين المغرب والمشرق. ولئن لا يكتنف كتب التّأريخ للأسرة الحاكمة كـ **الفارسيّة، والأدلّة البيّنة النّورانيّة، وتاريخ الدولتين** ـ رغم أهميّتها الإخبارية بغياب أرشيف الدولة الحفصيّة ـ وجه من الطّرافة، فإنّ مصنّفا في أدبِ **الرّحلة** وهو **رحلة** التجاني يمكن اعتباره منوغرافيا حقيقيّة لإفريقيّة « الدّاخليّة »، بواديها وجبالها وسباسبها، بل تكاد تكون عملا « إثنوغرافيا » لاسيما عندما يصف التجاني إقامته بين « المقدّمين » وهم جماعة من البربر الخوارج في نواحي غمراسن [164].

وحتّى العلوم الدّينيّة « التّقليديّة » لاسيّما منها علوم الحديث والقرآن، فإنّها علاوة على ما شهدته من نهضة وانتشار بفضل حركة تشييد المدارس التي تعتبر الحقبة الحفصيّة بمثابة الحقبة المؤسّسة لهذا النّمط من

---

(162) انظر : BRUNSCHVIG, *la Berbérie* II, p 352 - 416.

(163) إنّ هذا الإنتاج كان محدودا في الفترة الممتدّة من المئة الرابعة إلى المئة السادسة هـ، انظر ن. سلامة عامري، **التصوّف في إفريقيّة في العهد الحفصي من القرن 7 هـ / 13 م إلى نهاية القرن 9 هـ / 15 م** ، أطروحة دكتوراه، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، جامعة تونس الأولى 1996، ج 1، ص 91 ـ 144.

(164) **رحلة** ، ص 187 ـ 188.

الوسّسات ليس فقط بالنّسبة لإفريقيّة بل أيضا بالنّسبة للمغرب الإسلامي، حيث أنّ أوّل مدرسة - الشمّاعيّة - شوهدت فيها [165] - وهذا في حدّ ذاته يعتبر عنصر تجديد - ، فإنّ الفقه المالكي سوف يعرف هو الآخر لاسيّما مع الإمام ابن عرفة وتلامذته حركيّة وحيويّة تسهم مع ما ذكرناه أعلاه بخصوص ابن خلدون في جعل القرن الثامن هـ/14م قرنا عظيم الشأن على الصّعيد الفكري والثّقافي وحيث بلغت فيه الحياة الفكريّة في العهد الحفصيّ ذروتها.

إلاّ أنّه يبدو من الوصف الذي تركه العبدري عند اجتيازه على إفريقيّة سنة 688 هـ و 690 هـ أنّ الوضع الثقافي كان يشكو في تلك الفترة من مظاهر الأزمة، مع ضرورة التحرّي إزاء هذه الشّهادة نتيجة لنظرة التّعالي والاحتقار التي كان جماعة الأندلس ينظرون بها إلى إفريقيّة [166].

فلئن أطنب في وصف عمارة تونس بشتّى أنواع العلوم [167]، نراه يجمع بقيّة أنحاء إفريقيّة تحت نفس الحكم السلبي : تردّي العلم وركوده وتفشّي الجهل. القيروان نفسها لم تسلم من هذه الرّؤية القاتمة [168]. ولم يعثر فيها من أهل العلم إلاّ على الدبّاغ (ت 699 هـ) [169].

---

(165) انظر مقال برونشفيك المذكور أعلاه. "Quelques remarques...", *op cit*, p 264 - 265.

(166) انظر **عبر VI**، ص 654 و CH. BOUYAHYA, *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides*, S. T. D. , Tunis, 1972, p 291 - 294.

(167) « ما من فن من فنون العلم إلاّ وجدت بتونس به قائما ولا مورد من موارد المعارف إلاّ رأيت بها حوله واردا وحائما وبها من أهل الرواية والدراية عدد وافر». **الرحلة المغربية**، ص 37.

(168) «خفت نفس العلم بينهم فلم يبق به رمق وكسدت سوق المعارف بينهم»، **ن. م.** ، ص 57.

(169) **ن. م.** ص 60 وهو أبو زيد عبد الرّحمان الأنصاري الأسيدي ت 699 هـ كما جاء في ترجمته في **معالم IV**، ص 88 - 91 وهو صاحب كتاب **معالم الإيمان في مناقب المشهورين من علماء القيروان**، **ن. م.** ، ص 89. أحد أهم مصادر ابن ناجي، انظر : **معالم I**، ص 2، تحقيق ابراهيم شبّوح.

أمّا بجاية فهي الأخرى «قد غاض [« بحر العلم » الذي كان بهذا البلد] (..) حتّى عاد وشالا وعفا رسمه حتّى عاد طللا وبه آحاد من طلبة العلم قد اقتصروا على مطالعة الصّحف والدّفاتر»[170].

وطرابلس » هي للجهل مأتم وما للعلم بها غرس. أقفرت ظاهرا وباطنا (..) استولى عليها من عربان البرّ ونصارى البحر النّفاق والكفر » [171] وحتّى مدرسة طرابلس الشّهيرة - المستنصريّة - والتي يقرّ العبدري بأنّه لم ير » في الغرب مثل[ها] » فإنّه يضيف " » (..) لولا أنّ محاسنها مقصورة على الصّورة فما يشبّ بها للعلم طفل [172]» .

نتبيّن مدى قسوة أحكام العبدري هذه إذا ما علمنا أنّ الفترة التي اجتاز خلالها على إفريقيّة وحواضرها هي الفترة التي تلت حكم كلّ من أبي زكرياء الحفصي وولده المستنصر وهما عهدان اتّسما بحياة فكريّة وأدبيّة وثقافيّة مزدهرة لاسيّما في تونس وبجاية وطرابلس والتي ليس تواجد عديد النّخب الأندلسيّة الأصل فيها بغريب عنها[173].

تلك هي بإيجاز أبرز سمات الوضع السّائد بإفريقيّة زمن الحفصيّين والإطار الموضوعي الذي اندرجت ضمنه تجربة الولاية، فتأثّرت به وأثّرت فيه على النّحو الذي سنحاول أن نبيّنه .

---

(170) الرحلة المغربيّة، ص 23 - 24.

(171) ن. م. ، ص 69 - 70.

(172) ن. م. ، ص 69 - 70.

(173) انظر محمّد حسن المدينة والبادية، م. م. ج 2، ص 584 - 601.

البـاب الثـانـي

الزاوية ودورهـا في التّنشئة الاجتماعية للـولايــة

إنّ حضور الأولياء في المجتمع وممارستهم الأدوار و « الوظائف » التي تنسبها إليهم كتب المناقب والتّراجم، تمّ عبر عدد من « المؤسّسات » بعضها موروث عن الفترة السّابقة للعهد الحفصي كالمساجد والرّباطات وبعضها الآخر جديد ونعني بالذّات « مؤسّسة » الزاوية. إنّ هذه المؤسّسات، قديمها وجديدها، لعبت دورا محدّدا في عمليّة التّنشئة الاجتماعية للولاية. فكيف كان لها ذلك ؟

من مؤسسة ... إلى أخرى

لا تزال الإحاطة بظروف ظهور الزاوية بإفريقيّة من خلال مصادرنا، ناقصة نظرا لضحالة المعلومات حولها، كما سنرى. فهل أنّ الرابطة يمكن إعتبارها «جدّة» الزواية أي شكّلت تطويرا لها أم هل أنّ الزواية في عهد ظهورها الأول بإفريقية (خلال المئة السابعة هـ/13م) هي أقرب الى الزواية المشرقية أو«الخانقاه»؟ وبالتالي وقع إقتباسها من الخارج وبتأثير مشرقي؟ ولئن تعتبر المساجد وظاهرة الإنقطاع والتعبد والإحتراس فيها من رواسب مرحلة «تصوّف الأفراد»، علما بأنها كانت لاتزال حيّة في داخل إفريقية خلال المئة السابعة هـ مثلما توحي بذلك شهادة التجاني في رحلته، فان الرباطات، تلك المؤسسة الموروثة عن الحقبة السابقة، شهدت تطورا على مستوى وظائفها وتنظيم الحياة بها، ومواردها بحيث نجحت في البقاء والتعايش مع الزواية. ولما امتدّت دراستنا على ثلاثة قرون، إرتأينا أنّ ندرس هذه المؤسسات (لاسيما الزاوية والرباط) في تطورها الدياكروني أو التاريخي للإحاطة بأكبر قدر من الدقّة بما طرأ عليها منذ عهد ظهورها الأول الى نهاية الفترة الحفصية من تحوّلات ومن عناصر جديدة، وما حافظت عليه من هياكل ثابتة. وذلك على مستوى تأسّيسها ومعالمها ووظائفها ـ لاسيّما مقارنة مع المؤسسة الحفصية الأخرى «المدرسة» ـ وتنظيم الحياة بها، ومواردها، وروّادها. كذلك تساءلنا هل أنّ الزواية التونسية تختلف عن الزاوية القيروانية، وهل الزاوية في الحواضر تختلف عن الزاوية في الأرياف والمناطق الداخلية في حجمها،

في هندستها او معالمها، في طبيعة علاقتها بالسّلطة السياسية، في مواردها أو الأوقاف المحبسة عليها، في وظائفها وطبيعة روّادها (مريدون أو فقراء، مسافرون، طلبة العلم، فقهاء الخ) لذلك راعينا أيضا الى جانب العنصر التاريخي أو الدياكروني، العنصر الجغرافي إنطلاقا من المراكز الصوفية التي حدّدناها أي الخارطة الصوفية لإفريقية وحسب ما سمحت به مصادرنا. وفي إطار مقاربتنا المقارنة للولاية بإفريقية ضمن المجال المغربي وضمن المجال الإسلامي، حاولنا أيضا القيام بمقارنات مع ما كانت عليه الزوايا والخوانق في المشرق الإسلامي في فترتنا من خلال رحلة إبن بطوطة (بالنسبة للمئة الثامنة هـ/14م) ومن خلال ما قيّده إبن خلدون في *تعريفه* حول زوايا ومدارس القاهرة ووصفه للخانقاة البيبرسية التي ولّي عليها سنة 791 هـ وكذلك ما نعرفه عن الرباط البغدادي في طور ظهوره الأول (المئة الخامسة هـ/11م والسادسة هـ/12م) ورباطات المغرب الأقصى في المئة السابعة هـ/13م وما دوّنه إبن قنفذ خلال سياحته بالنسبة للمئة الثامنة هـ/14م.

الفصل الثالث

المؤسسات الموروثة ودورها الجديد

1 - المساجد ودورها في الحياة الصوفية بإفريقية خلال الحقبة الحفصية

من مقوّمات التصوّف الفردي اقترانه بظاهرة الانقطاع في المساجد وملازمتها، وكذلك الدور الرئيسي الذي تلعبه المساجد في الحياة الصوفية الى جانب الرباطات والرابطات. إنّ ملازمة المساجد كانت تقترن بوظائف ومقوّمات نوجزها على النحو التالي : السكنى والإحتراس والتعبّد ومجانبة الناس والانفراد والانقطاع [1] ومزاولة نشاط «علمي» كإقامة مجلس، أو نشاط طقوسي كالذكر والميعاد وقراءة الأشعار والرقائق [2]. ولقد بقيت بعض المساجد بإفريقية تضطلع بهذه الوظائف خلال المئة السابعة هـ/ 13م كما سنرى من خلال هذه الأمثلة، وإن أخذت أهميتها تتقلّص شيئا فشيئا إبتداء من أواسط القرن السابع هـ/ 13 م نتيجة لإنتشار الزوايا وبداية إستقطابها للنشاط الصوفي.

أ - المسجد المقترن بوظيفة الرباط

جاء في رحلة التجاني عند اجتيازه على قرية أجاس [3]: «ورأيت بها مسجدا يذكر أهلها أنّ له فضلا مشهورا عندهم وأنّ الدعاء مستجاب عنده وقد أظهر بعض زهّادهم به الإغتباط فلازم به الرباط» [4]. إذن هو من المساجد القديمة الذي ستقع إعادة إحيائه في الفترة الحفصية وهنا لا يحدد التجاني المعاني التي تقترن بها وظيفة الرباط هذه أو المرابطة هل هو تعبّد فقط أم تعبّد مقرون بإحتراس؟

(1) لقد ذكر التجاني بعض الأمثلة عن ظاهرة الجمع بين سكنى المساجد والاحتراس ومجانبة الناس في *رحلته* ، ص 220 و251-247.

(2) يمكن العودة الى ماذكرناه حول المساجد ودورها في افريقيّة في الحقبة الممتدّة من المئة الثالثة الى السادسة في الفصل 2 من أطروحتنا للدكتوراه ، *الم. الم.*

(3) جنوبي مارث *رحلة* ، ص 181 انظر الخارطة الملحقة.

(4) *رحلة* ، ص 181.

ب - المسجد المقترن بوظيفتي الرباط وإحياء أرض موات

كما أشار التجاني عند اجتيازه على «سواني خلف الله» في طريقهم من جربة الى قابس الى أحد «مرابطي العرب» الذي إليه ينسب الموضع «وهو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673 هـ) [5]»«كان ابتنى هناك مسجدا رسمه الى الآن باق وأحيى بمقربته أرضا مواتا» [6]، مما يؤكد ما ذهبنا اليه حول تراجع هذه الظاهرة بحيث لما مرّ عليه التجاني سنة 707 هـ كان على ما يبدو خالٍ وإن كان رسمه لا يزال باقٍ. والجدير بالذكر هنا أنّ الموضع سيعرف بـ «سواني خلف الله» لا بمسجده بحيث غلبت الوظيفة الإقتصادية هنا على الوظيفة الدينية، والمعلم الفلاحي على المعلم الديني؛ وهذه ليست المرّة الأولى التي تقترن فيها وظيفة المرابطة باحياء الأرض وإقامة السواني، لا سيما في هذه الجهات حيث ذكر التجاني عند اجتيازه على وادي الزركين [7] «وهنالك سواني لبعض المرابطين تسقى من آبار هنالك عذبة» [8] ولنا عودة الى هذه المسألة.

ج - المسجد المقترن بالموقع الحصين والانفراد لكن دون سكنى الولي فيه

لقد ذكر التجاني في **رحلته** مسجد أبي محمد عبد الجليل الحكيمي (ت 685 هـ) [9] «الذي كان انفرد فيه بنفسه (..) وهذا المسجد من المحارس القديمة البناء المفرطة الحصانة» [10]. أما سكنى الولي فكانت

(5) مؤسس زاوية أولاد سهيل بوطن طرابلس التي نأتي على ذكرها بعد حين. *رحلة*، ص 213.

(6) ن. م. ص 132.

(7) جنوبي قابس.

(8) رحلة، ص 320.

(9) الذي زار التجاني قبره سنة 707 هـ خارج غابة زنزور من أعمال طرابلس ن. م.، ص 219.

(10) ن. م.

«ببيت يجاور مسجده (..) انما أضيف اليه لسكناه به، وبنائه الى جانبه»[11] وهو الذي دفن فيه الولي بعد موته.

إذن من الواضح هنا أنه وقع «إحتلال» موضع قديم . لكن هل أنّ هذا «الإحتلال» رافقه تغيّر في الوظيفة القديمة التي نستنتج من كلام التجاني أنّها كانت تجمع الى جانب سكنى الولي، بين الإحتراس - من هنا الإفراط في الحصانة - ومجانبة الناس: «وعلى هذا الساحل [وهو الساحل الطرابلسي] مساجد كثيرة وهي مساكن للصالحين قديما وحديثا شهيرة (..) والساكن بها يجمع بين الاحتراس ومجانبة الناس وأكثرها من مباني إبن الأغلب مبتني المحارس من الإسكندرية الى مجاز سبته»[12].

بحيث من الوظائف الثلاث القديمة - السكنى ،الاحتراس، ومجانبة الناس - لم يذكر التجاني بوضوح إلاّ وظيفة الإنفراد[13] ، وعدم سكنى الولي بالمسجد بل ببيت إبتناه خصّيصا لهذا الغرض بجواره، أمّا الإحتراس فلا يمكن الجزم حوله؛ علما بأنّ الرجل من العرب الحكيميين، فهل إختار الإعتزال في هذا الموضع لإغاثة المارّين فيتدخل لكي يردّ إليهم أبناء قومه ما قد استلبوه منهم ؟ وذكر التجاني أنّ «أهل هذه الجهة يعظّمونه كثيرا» والظاهرة منتشرة في فترتنا حيث تحدّث صاحب **الرحلة** عن أولاد سهيل وزاويتهم الحصينة التي سكنوها «رحمة للمجتازين (..) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب والدبابيون يرعون لهم حق رباطهم»[14] وكنا ذكرنا مثال غيث الحكيمي في القيروان أيضا[15].

(11) **ن. م.** .
(12) **ن. م.** ، ص 220 .
(13) وتخلّي الولي عن أبناء جنسه **ن. م.** ص 219.
(14) **ن. م.** ، ص 213. انظر أدناه، الفقرة الخاصّة بمصطلح " مرابط ".
(15) انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 34 ـ 38.

د ـ المسجد الذي يبتنيه أحد الاولياء ويلزم السكنى به.

لقد أشار التجاني عند اجتيازه على طرابلس الى مسجد خطاب «بخارج المدينة من جهة شرقيّها على البحر «وينسب الى خطاب البرقي المكنّى بأبي نزار [16]. إلاّ أن الظاهرة كما ذكرنا في تراجع حيث أن بقية المساجد التي يذكرها التجاني خارج طرابلس [17] هي من المساجد القديمة والتي تزار في وقته لبركتها وفضلها، مثل مسجد الشعاب الذي يصفه التجاني عند مروره عليه بأنّه «خال لاعمارة به «وهو المسجد المنسوب الى أبي محمد عبد الله الشعاب (ت 243 هـ) [18].

إلاّ أنه لا بدّ من الإشارة الى أنّ هذا التقليد لم ينقطع بشكل فجئي بل بقيت عيّنات عنه في بداية الفترة الحفصية، فحتى أبو يوسف الدهماني (ت 621 هـ) وإن لا يُنسب إليه بناء مسجد، فإنّه سكن أحد المساجد بالوردانين [19] كما تذكر مناقبه جلوسه في مسجد بزويلة والمهدية صحبة عبد العزيز المهدوي (ت 621 هـ) [20].

هـ ـ المسجد في الحواضر وإقترانه بظواهر الإنقطاع والعبادة

لقد ذكر إبن ناجي في **معالم الايمان** أبا الحسن علي بن عبد العزيز الهواري (ت 660 هـ) الذي «عمّر [مسجد السبت] بالقيروان بعد

(16) أمّا عن فترة حياته فنستنتج أنّه ربّما من أولياء المئة السابعة هـ حيث أنّ التجاني استقى أخباره مباشرة ممّن عاصره «وأخبرني الخياري عنه أيضا قال : *قال لي بينما أنا سائر في البرّية*، رحلة، ص 248.

(17) ن. م.، ص 247 ـ 251.

(18) «نسب (..) إليه لأنّه هو الذي أتمّ بناءه ولزم السّكنى به»، أمّا في زمن التجاني فإنها «مشهورة بالفضل مزورة للبركة»، ن. م.، ص 247. من بينها أيضا «مسجد الجدّة» (ص 249 ـ 250) ومسجد المجاز (ص 251).

(19) بين سوسة وجمّال «هي القرية التي أزمع أهلها على قتل الشيخ الصّالح أبي يوسف الدّهماني (..) أيّام سكناه بمسجد غانم على قرب منهم» رحلة، ص 56.

(20) **معالم** III، ص 220.

خرابه وانقطع فيه للعبادة ويأتيه الصلحاء فيه للعبادة والإنقطاع» [21] ويضيف أنه دفن فيه مما يؤكّد ملازمته له وانتسابه إليه، إذن هذا مسجد قديم وقعت إعادة إعماره. أمّا وظيفته وميعاده الذي اشتهر به كل يوم سبت - من هنا تسميته - في المرحلة السابقة لفترتنا، والذي كانت تقرأ فيه الرقائق والاشعار [22]، فربما اقتصرت في زمن المترجَم له على التعبّد والإنقطاع. هل أن الهواري سكن أيضا المسجد، لا يذكر ابن ناجي ذلك بوضوح.

ومن رواسب تقليد الإنقطاع في المساجد في بجاية في نفس الفترة (المئة السابعة هـ/13م) ما ذكره الغبريني في سياق ترجمته لابي زكرياء المرجاني الموصلي [23] و«مسجده الذي يُجتمع فيه إليه المسجد المشهور الآن [أي زمن تحرير **عنوان الدراية** بين 690 هـ و 704 هـ] [24] بحومة اللؤلؤة المعروف الآن بمسجد المرجاني وكان يجتمع إليه فيه الافاضل والصلحاء المتعبدون» [25] ، كما ذكر أبا النجم هلال بن يونس الذي كان ملازما للجامع الاعظم «ليله ونهاره للعبادة والدراسة والقراءة »، أمّا داره فكان لا يأتيها الا «أوقات الغداء والعشاء» [26] ، وكذلك أبو تمّام الواعظ الوهراني الذي «كان جلوسه بالجامع الاعظم» [27]. إنّ هذه الظاهرة

(21) **معالم IV**، ص 20.

(22) راجع حوله **معالم I**، ص 31 ـ 32.

(23) نحن لم نقف له على تاريخ لكن ادراج ترجمته قبيل ترجمة أبي النّجم هلال بن يونس من أصحاب أبي زكرياء الزواوي (ت 611 هـ) (**عنوان**، ص 169) يجعلنا نعتقد أنه ربّما من أولياء المئة السابعة.

(24) انظر **عنوان**، ص 54 بالنسبة للتاريخ الأول، أمّا 704 هـ فهو تاريخ وفاة الغبريني **عنوان**، ص 142 و**عبر VI**، ط. ب، ص 462.

(25) **عنوان** ، ص 165.

(26) **ن. م.** ، ص 169.

(27) **ن. م.**

على تراجعها، سوف تستمر رواسب عنها حتى في المئة الثامنة هـ/14م، وإن هي أصبحت أشبه بالظواهر المعزولة فهذا ابو مروان عبد الملك الدكالي المغربي (من أولياء المئة الثامنة هـ/ 14م) [28]، «لا يبرح من الجامع ليس له موضع يُعرف به غير الجامع الاعظم» [29].

و - المسجد كمركز للنشاط الصوفي أو التربوي

لقد بقيت المساجد مركزا يزاول فيه الاولياء والصوفية نشاطهم الصوفي خلال المئة السابعة هـ/ 13م في حواضر إفريقيّة حيث في تونس مثلا لم نقف على زاوية لأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) بل كان يُعرف بمسجده الذي يقيم فيه مجلسه [30]، والذي كان يلازمه كما يلازمه به أصحابه ومريدوه [31].

وفي بجاية في نفس الفترة تقريبا يروي الغبريني كيف أنّ الحرالي (ت 638 هـ) «أراد الجلوس بمسجد الفقيه ابي زكرياء الزواوي» [32].

ومن الأمثلة الأخرى مثال عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) من نزلاء مدينة تونس ومن أصحاب أبي الحسن الشاذلي، تفيد مناقبه أنه كان «يقرئ الإخوان بمسجد أبي عبد الله محمد الانصاري بربض الاقواس خارج باب السويقة من تونس (..) أقام فيه 21 سنة» [33] وداره

(28) انظر ترجمته معالم IV، ص 99 - 100.

(29) ن. م.

(30) مناقب ابي سعيد الباجي (م) 18105، ص 47 ب.

(31) «كان ملازما للشيخ (..) مدّة طويلة بمسجده» (ن. م. ص 46 ب) وكذلك «أبو يعقوب المحمدي وهو إمام جامع سيدي أبي سعيد وكان يصلّي وراءه (مناقب أبي هلال عياد بن مخلوف (م) 18555، ص 6 ب). وممّن كان أيضا «إماما له مدّة طويلة بمسجده الشيخ الصالح الفقيه المقرئ أبو عبد الله محمّد بن يوسف النّحوي» (مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419 ص 43 ب).

(32) عنوان، ص 151 - 152 حول موقع هذا المسجد بـ «حومة اللؤلؤة» انظر BRUNSCHVIG, *La Berbérie I, op cit*, p 381.

(33) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 122 ب.

كانت بازاء المسجد [34] أما مجلسه فكان يؤمّه «أهل الفقه والتصوف» على حدّ سواء [35].

وحتى خلال المئة الثامنة هـ/14م فقد كانت بعض المواعيد [36] لا تزال تقام في المساجد حيث نذكر على سبيل المثال أبا العبّاس احمد الانصاري الدبّاغ من المعاصرين للشيخ الرمّاح (ت 749) [37] «كان يعمل الميعد بالمسجد المعروف بمسجد الدبّاغ المعروف به وبأسلافه» [38].

2 ـ الرابطة ووظائفها

هي أيضا من المؤسسات القديمة والسابقة للفترة الحفصية والتي عرفها المغرب الإسلامي ككل منذ الفترة الموحّدية على الأقل حيث ذكر الزركشي «رابطة» المهدي ابن تومرت [39].

أ ـ التقليد المغربي :

ففي المغرب الأقصى ذكر التادلي ابن الزيّات تسع رابطات [40] أمّا تحديد مفهوم هذه الرابطة ووظائفها كما تبدو من خلال كتاب ***التشوّف*** فيمكن ايجازها كالتالي :

ـ قد تكون الرابطة مسجدا حيث أورد محقّق ***التشوف*** عن صاحب **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات ابي محمد**

---

(34) ن. م.

(35) ن. م.

(36) جمع ميعاد وهو الوقت (في الغالب يكون مضبوطا وثابتا) الذي يجلس فيه الشيخ للذّكر أو الإقراء أو التّدريس أو الفتيا.

(37) سبق ذكره، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 120.

(38) ن. م.، ص 142.

(39) **تاريخ**، ص 5.

(40) **تشوّف**، ص 110 و166 و305 و330 و368 و412 و433.

صالح [41] في تعريفه برابطة تامرنوت: «هو مسجد مبارك لم يزل الشيخ [ابو محمد صالح] قبل بناء الرباط يتحنّث فيه دائما وهو قرب البحر بآسفي» [42] وجاء في إحدى التراجم في ***التشوّف*** «صلّيت المغرب في رابطة أبي اسحاق التي هي داخل باب ايلان (..) فسلّم قبلي وخرج من المسجد (..) فصعد في درج بسطح المسجد» [43].

- وقد تكون الرابطة مقر سكنى الولي أو الصالح : «إعتكف عندي [44] أبو العبّاس التوزري (ت 610 هـ) براطة أنبدور خارج مدينة سجلماسة فدخلت عليه بين العشائين فدفع لي جاما فيه خبز ولحم..» [45] وجاء في ترجمة أخرى «نمت البارحة برابطة تامنغاطت على قربٍ من ساحل انفا» [46].

- والرابطة هي أيضا ضريح الولي «فرابطة أبي إسحاق» معروفة أيضا بـ «ضريح سيدي إسحاق المراكشي» [47]، «ورابطة التونسي» هي ضريح أبي محمد عبد السلام التونسي [48] بالعبّاد من ضواحي تلمسان «دفن (..) بالعبّاد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي» [49]، و«رابطة الغار» دفن عندها إبو يعقوب يوسف ابن علي المبتلى (ت 593 هـ) من

---

(41) المخطوط بالرباط.

(42) **التشوّف** ، ص 433 هامش (359).

(43) **التشوّف** ، ص 305.

(44) هو أبو زكرياء يحي بن ميمون (ت 601 هـ)، **ن. م.** ، ض 414.

(45) **ن. م.** ، ص 412.

(46) **ن. م.** ، ص 166.

(47) **ن. م.** ، ص 305 هامش 803.

(48) تمظر ترجمته في **التشوّف** ، ص 110 ـ 112.

(49) **ن. م.** ، ص 110.

أولياء مرّاكش : «هي مدفنه المعروف خارج سور مراكش في الحي الذي يحمل إسمه» [50] كذلك دفن فيها أبو عمران الهسكوري الأسود (ت 590 هـ) [51]، وأخيرا «رابطة القدم» التي نقلت إليها ملالة بنت زيادة الله ، أبا موسى الدكالي بعد أن حضّرتْ له قبرًا و«عملت عليه قبّة أنفقت عليها خمسمائة دينار» [52].

- والرابطة هي أيضا المكان الذي يجتمع فيه الصالحون حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب ***التشوّف*** «فقعدت مع أبي عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين» [53].

ب - التقليد الإفريقي

نفس هذه الوظيفة نقف عليها بالنسبة لبعض الرابطات بإفريقيّة يجتمع فيها الصالحون للتعبّد والصلاة وتلاوة الأوراد فهذا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري [54] يُنسب إليه قوله «كنت ليلة ببجاية برابطة الزيّات وكان معي أبو علي منصور الملياني فقمنا إلى وردنا في ليلة مقمرة..» [55]. وقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته لابي الحسن علي بن أبي نصر فتح بن عبد الله (ت 652 هـ) : «له رابطة بخارج باب أمسيون وهي اليوم [أي زمن المؤلف ت 704هـ] دائرة» [56]؛ ويتضّح من كلام الغبريني أن هذه الرابطة لم تكن ضريح

---

(50) ن. م. ، ص 312.

(51) ن. م. ، ص 343.

(52) ن. م. ، ص 207.

(53) ن. م. ، ص 368.

(54) من كبار تلامذة [أبي مدين] وكثير الرواية عنه، أنس، ص 37.

(55) التشوّف، ص 330 وأنس، ص 37.

(56) عنوان، ص 143.

الولي حيث أن قبره « بمقربة من قبر الفقيه أبي زكرياء الزواوي» [57] بل ربما كانت المكان الذي ينقطع فيه حيث جاء في ترجمته: «إنقطع في آخر عمره عن الناس ومازال منقطعا» [58] وكذلك وجب تمييز هذه الرابطة عن منزل الولي حيث يفيدنا صاحب **عنوان الدراية** أن «ملك الوقت [كان] يزوره في منزله» وأنه كانت له بنات «كنّ متسترات» [59].

إنّ مؤسسة اضطلعت بهذا العدد من الوظائف - المسجد، المكان الذي ينقطع فيه ولي، أو الذي تجتمع فيه إليه جماعة من الصالحين، الضريح الذي يدفن فيه - وعرفت إنتشارا في كامل أنحاء المغرب الإسلامي - حيث رأينا عيّنات عنها في كل من المغرب الأقصى والأوسط وإفريقية - هل يمكن اعتبارها الأب الشرعي لمؤسسة الزاوية أي هل أن الزاوية الإفريقية وربما حتى المغربية بصفة أعم هي تطوير لمؤسسة الرابطة أم هل أنها نتاج لعملية تلقيح أو تأثير مصدره المشرق الإسلامي؟

هذا مع العلم أن مؤسسة الرابطة وجدت هي الأخرى بالمشرق كمؤسسة مستقلة ومعاصرة للزاوية وذلك خلال المئة الثامنة هـ/ 14م حيث عاين إبن بطوطة احدى هذه الرابطات في جبل لمعان على ساحل ظفار، بينها وبين عمان : «صعدناه [أي الجبل] إلى هذه الرابطة »؛ ويصفها إبن بطّوطّة بأنها «مبنيّة بالحجارة وسقفها من عظام السمك بخارجها غدير ماء يجتمع من المطر (..) كان فيها شيخ (..) عليه مرقّعة وقلنسوة لبد وليس معه ركوة ولا إبريق ولا عكاز ولا

---

(57) ن. م.، ص 142.

(58) ن. م.

(59) ن. م.

نعـل» [60]. كمـا عـاين في عبّادان بالعـراق «رابطة تعـرف بالنسبـة الى الخضْر والياس وبإزائها زاوية يسكنهـا أربعة من الفقراء بأولادهم يخدمون الرابطة والزاوية ويتعيشـون من فتـوحات الناس» [61] فلئن نستنتج إقتـران الرابطة الأولى التي ذكرها إبن بطـوطة بوظيفة الإنقطاع، شأنهـا شأن بعض رابطات المغـرب الإسلامي التـي ذكرناها لا سيمـا رابطة أبي الحسن علي ببجاية، لم نتمكن مـن الوقوف على وظيفـة الرابطة الثانية لا سيـما مقارنة مع الزاوية المجاورة لهـا والتي اختصّت دون الرابطة بسكنى الفقـراء الأربعة بهـا بحيث ربما كـانت مـجـرّد مـوضع مـقـدّس يزار لفـضله وبركـته نظرا لإقترانه بالتقليد الخضري.

مـهـمـا يكن من أمـر، إن الرابطة تبـدو مع الرباط من المؤسسات المتجذرة بإفريقية والمعهودة لدى العـامة والخاصة بهـا لدرجة أن التجاني عندما سيجتاز سنه 707 هـ على زاوية أولاد سهيل - وقد عُرف الموضع نسبة إلى الزاوية ولنا عـودة إلى هذا الموضـوع - لم يجد وسيلة إلى وصفها إلاّ بنعتها بما كان معـروفا وشـائعا فقـال : «وهي رابطة حـصينة يحفّ بهـا شجر كثير من التين والرمّان والخوخ وغير ذلك، ولها أرض متسعة تعرف بالسـابرية» [62].

إنّ ضحالة المعلومـات حـول هذه المؤسسة في المصادر الإفريقيـة لا تسـمح لنا بتكوين فكرة واضحـة عنها لا سيمـا في عـلاقـتهـا بالزاوية وبالظروف التـاريخيـة التي حفّت بظهـور هذه الإخيـرة. إن مـا ذكـره الغـبـريني حـول رابطة أبي الحـسن علي بن أبي نصـر(ت 652 هـ) واندثارها زمن تأليفه ***لعنوان الدراية*** يمكن أن يفسّر على أن المؤسسة لم

---

(60) وجميعها من الادوات الملازمة للصوفية المتجردين (رحلة بـط 267) هذا وعـاين ابن بطوطة رابطة اخـرى على نفس نمط هذه بالعـراق «بأعلى جـبل سنجـار» «وشيخهـا لا يفطر الا بعد أربعين يوما على قرص من الشعير» ن.م. ، ص 237

(61) رحلة بـط، ص 185.

(62) رحلة بـط، ص 212.

تعرف تطورا بالمعنى وفي الاتجاه الذي أشرنا إليه اعلاه. والجدير بالذكر هنا أن هذه الرابطة كانت معاصرة لزاوية أبي زكرياء الزواوي (ت611 هـ) ، والغبريني ، خلافا للتجاني ، يميّز بين المصطلحين وبين المؤسستين فهنا يتحدث عن زاوية وهناك عن رابطة، كما أننا لم نقف فيما أورده من ترجمات إلاّ على زاويتين وقعت الإشارة إليهما بالإسم بما يضفي مصداقية على كلامه. فهل هذا يعني أن المؤسّستين مستقلّتين كليا وأن مصير كل منهما مستقل عن الآخر بإفريقية لكن ربما أيضا بالمغرب الأقصى وهذا ما يحيل اليه ما ذكرناه اعلاه من «تحنث» أبي محمد صالح-برابطة تامرنوت «قبل بناء الرباط» بمعنى أنه وقع هنا الإستعاضة عن مؤسسة بمؤسسة أخرى ستقوم بإحدى الوظائف التي-كانت تؤديها الأولى ؟ لكن يبدو أنه لا سبيل للمقارنة بين المؤسّستين الجديدة والقديمة بحيث نرجحّ أنّه لم يقع تطوير الرابطات ولم تتحوّل هي نفسها إلى زوايا، بل إنّ بروز هذه الأخيرة يمثّل ظاهرة جديدة، وربما تعايشت المؤسستان لفترة وكأننا بكل منهما تؤدي وظائف خاصة بها . وفي حين إنقرضت الرابطة واندثر رسمها بمجرّد موت مؤسسها ، على غرار رابطة أبي الحسن علي بن أبي نصر ببجاية التي لم تعمّر أكثر من 50 سنة ، فإنّ الزاوية سوف تدخل في دورة الفترة الطويلة تشهد على ذلك الزوايا التي انشئت وتمّ تأسيسها في الفترة الحفصية والتي سوف تعبر القرون إلى يومنا هذا كزواية إبن عروس [63] على سبيل المثال لا الحصر. وان ما ذكرناه من امثلة مأخوذة من المشرق في هذه المسألة بالذات يدّل على وجود هياكل مشتركة وتطور متجانس إلى حد ما بين شطري العالم الاسلامي ولا شك أن العدد الضئيل والمحدود جدّا للرابطات التي ذكرها إبن بطوطة خلال *رحلته* التي انطلقت من تونس سنة 725 - 726 هـ، مقارنة بعدد الزوايا التي ذكرها، إن دّل على شيء فهو على التراجع الملحوظ لهذه المؤسسة بالمشرق الاسلامي خلال المئة الثامنة هـ/

(63) انظر الصفحات التي تخصّصها للزاوية العروسية في الفصل السادس من هذا الكتاب.

14م، واكتساح الزوايا. ونحن بإفريقيّة وباستثناء ما ذكرناه من أمثلة، لم نقف في مصادرنا وخلال فترتنا على أي أثر لهذه المؤسسة مما يؤكّد تراجعها إبّان الفترة الحفصية لفائدة مؤسسة جديدة كليا : الزاوية.

3 - الرباط

مؤسسة «قديمة» أخرى إلا أنّها وخلافا للرابطة التي إمّا ستبقى رابطة بمختلف المفاهيم التي أشرنا إليها ودون أن يلحق بها على الأرجح تطوير لوظائفها أو لحجمها أو لمعالمها ، وإمّا ستندثر وتزول بوفاة مؤسّسها كما بيّنا من خلال بعض الأمثلة المذكورة أعلاه، فان الرباط هو بالذات تلك المؤسسة التي كانت على درجة من الحيوية سمحت لها بالتأقلم مع الظروف الجديدة التي سيشهدها التصوف في الفترة الحفصية.

فما هي أوجه التطور الذي عرفه الرباط بإفريقية خلال العهد الحفصي في وظائفه، وتنظيم الحياة به، وموارده، وروّاده او نزلائه، وما هي المحتويات الجديدة التي اقترنت بها وظيفة «الرباط» او المرابطة؟

أ - الرباط الافريقي في المئة السابعة هـ/ 13م

لا نملك معلومات تاريخية وافرة عليه باستثناء بعض الاشارات المبعثرة هنا وهناك في بعض التراجم . السؤال الذي يطرح هنا هو بالذات صفة روّاد الرباطات خلال المئة السابعةهـ/ 13م والدوافع التي كانت تدفعهم الى سكنى الرباط وبالتالي الوظائف التي كانت تؤديها تلك المؤسسة وهل وقع تطور ما بالنسبة لوظائفها «القديمة» من إحتراس وجهاد وتعبّد.

* الرباط كمقر قار لسكنى العبّاد والصوفية

هذا ما يوحي به الخبر الذي أورده إبن قنفذ عند ذكره لأبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر [من اصحاب أبي مدين] «دخل خلوته

بقصر المنستير وواصل أربعين يوما » [64].

ومن الاشارات الاخرى على ملازمة الرباطات وسكناها من طرف الصوفية في أواخر المئة السادسة هـ / 12م ما جاء في ***معالم الايمان*** في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621 هـ) «سكن أبو يوسف برباط شقانص بالقيروان» [65].

إشارة أخرى أوردها إبن ناجي في ترجمته لأبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) الذي «لزم رباط سوسة إلى أن توفي» [66] وكان القديدي (ت 699 هـ) الذي كانت تربطه به علاقة حميمة، يرسل إليه نفقة تريحه من عناء الإكتساب حتى يتفرّغ لميعاده للذكر والعبادة والإختلاء [67].

إبتداء من أية فترة تحديدا عادت الرباطات لتشكّل مقرا قارّا للسكنى بعد أن كانت تحوّلت إبتداء من الحكم الفاطمي وتحت الدولة الزيرية (المئة الرابعة هـ/ 10م - المئة الخامسة هـ/11م) الى فضاءات للاقامة الموسمية ولفترات محدودة [68] ؟ لا يمكن لنا أن نجيب بدقّة.

علما بأن زيارة الرباطات في المواسم والأعياد وهي الظاهرة التي عُرفت بها منذ عهد تأسّيسها الأول ، كانت إستمرّت على ما يبدو بل عرفت نوعا من الإنتعاش مع إعادة إحياء الرباطات إزاء تفاقم الاخطار الخارجية ابتداء من العهد الموحّدي [69]، حيث جاء في ترجمة

(64) أنس، ص 97.

(65) **معالم** III، ص 227 انظر أيضا ص 218 «كنت عند الشيخ برباط سقانص».

(66) **معالم** IV، ص 38.

(67) ن٠٠ م٠ ، ص 41.

(68) انظر H.R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides Xe-XIIe s*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1962, t. II, p 688.

(69) تنسب **معالم الإيمان** الى الدّهماني (459 هـ - 642 هـ/1154م - 1244م) قوله : «سرت مرّة مع جماعة من بني عمّي من عمل القيروان الى المهدية بنيّة الجهاد» **معالم** III، ص 215.

أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) أنه صلّى في [رباط المنستير] عاشوراء عندما كان في الثامنة عشرة من عمره [70].

* الرباط ووظيفة الاحتراس

بالنسبة لوظيفة الإحتراس أو ملازمة الرباطات في الثغور أو على الحدود في مواجهة «أعداء» الخارج يقول إبن ناجي في ترجمته لأبي سعيد فرج المسراتي [71] «جاهد اعواما، ولزم الرباط بثغور المسلمين مدّة من السنين حتى أوهنته العبادة والكبر» [72]. فهل المقصود من هذا الكلام ثغور إفريقية وملازمة الرباطات بها لهذه الغاية المشتركة - الجهاد والتعبّد - وبالتالي يعتبر مؤشرا على استمرار هذه الظاهرة بل على إعادة احيائها كما ذكرنا ؟ ربما، حيث جاء في ترجمة القديدي (ت699 هـ) : «لما نزل العدو المخذول بثغر المهدية [73]، واتصل الخبر بذلك الى الشيخ أبي علي ففزع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير وغيرهما للجهاد، فوجد العدو نازلا بساحتها (..) فلما أقبل بمن معه على قصر الرباط وهو قريب من المرسى الذي كان بها العدو » [74] كما نرى أبا عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) المذكور أعلاه نزيل القيروان يرتحل إلى سوسة «لحراسة المسلين فلم يزل إلى أن توفي [75]» .

---

(70) معالم IV ، ص 49.

(71) لم يذكر إبن ناجي تاريخ وفاته إلاّ أن ترجمته في معالم IV، ص 99 وردت بعد ترجمة ابي محمّد عبد الله الهسكوري (ت 716 هـ).

(72) معالم IV، ص 99.

(73) على الأرجح المقصود هجومات أراغون صقلية (الذي احتلّ جزيرة جربة سنة 1284/683) عرض شواطئ افريقيّة سنة 685 ـ 1286/6 - 1287 انظر: H. R. IDRIS, *EI 2, op cit*, p 69

(74) معالم IV، ص 69.

(75) ن. م. ، ص 38.

هل يعني هذا أنه وقعت مجرّد إعادة إحياء لوظائف قديمة -حراسة، تعبّد وإختلاء وزيارة في المواسم والأعياد- لم يعترها تغيّر أو تطوّر، أقلّه في تلك الفترة (المئة السابعة هـ/13م) ؟ لقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته للششتري (ت 668 هـ) أنه عندما حلّ بقابس «نزل برباط البحر» المعروف «بمسجد الصهريج» وأنه كان يجتمع فيه الصلحاء وأصحابهم يصلّون ويتعبّدون وينظمون فيه الأشعار الصوفية وفيه نظم الششتري قصيدة [76]. ولئن ليست ظاهرة إجتماع الصلحاء في الرباطات ونظم الأشعار بجديدة حيث كنا عهدناها في الرباطات في عهد تأسسها الأول [77]، فان نزول الششتري في الرباط الذي تحول هنا إلى مؤسسة تستقطب المسافرين والعابرين إفريقية قاصدين الحج، - والششتري إجتاز على قابس في طريقه الى المشرق قادما من بجاية حيث أقام فترة - يبدولنا عنصرا جديدا وجديرا بالعناية.

* الرباط كمحط رحال المسافرين

تبدو لنا شهادة العبدري في *الرحلة المغربية* عند إجتيازه على رباط سوسة لدى عودته من الحج على جانب من الأهمية، بالنسبة لوظائف الرباط الإفريقي في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م : «وفيها رباط متسع عجيب مليح جدا ينزل به الحجاج والمسافرون» [78]. لا شك أن هذه وظيفة «جديدة» لم نعهدها في النمط «التقليدي» للرباط الإفريقي ، في حين أنها كانت معروفة بالمغرب الاقصى يضطلع بها رباط آسفي الذي أسّسه أبو محمد صالح بعد سنة 590 هـ [79].

---

(76) **عنوان**، ص 211.

(77) انظر الفصل II من أطروحتنا للدكتوراه، **المـ. المـ.** ، ص 109 - 112.

(78) الر. المغربية، ص 92.

(79) H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIè et XIIIè siècles, les siècles de la foi,* Casablanca, 1993, p 82.

هل أنّ هذه الوظيفة دخلت إفريقية والمغرب الاسلامي بتأثير من المشرق [80] لا سيما التقليد الفارسي حيث كانت هذه العادة جارية، فرباط يزدُ خاص (ناحية شيراز) الذي عاينه إبن بطوطة «ينزل به المسافرون (..) وبداخله حوانيت يباع فيها كل ما يحتاجه المسافرون» [81] ؟ حيث أننا لم نعرف بإفريقيّة خلال الفترة السابقة للفترة الحفصية لهذه الممارسة عهداً .

إن السؤال المطروح هنا هل كانت هنالك بالمشرق زمن *رحلة* إبن بطوطة رباطات متخصصة على هذا النحو بإيواء واستقبال المسافرين كرباط يزد خاص حيث انه مهيأ لذلك لما يحتوي عليه من بنية قارة مسخّرة للمسافرين - الحوانيت الموجودة بداخله - ، في حين اختصّت رباطات اخرى بوظيفة الإختلاء والتعبّد وإيواء الصوفية والصالحين كرباط تل يونس الذي يفهم من وصف إبن بطوطة لمعالمه أنه كان مجعولاً لهذا الغرض «فيه بيوت كثيرة ومقاصر ومطاهر وسقايات يضّم الجميع باب واحد (..) في وسطه بيت (..) يقال انه الموضع الذي به موقف يونس (..) وأهل الموصل يخرجون في كل ليلة جمعة الى هذا الرباط يتعبّدون فيه» [82]. وكذلك الشأن بالنسبة لرباط الرواق، قرب مدينة واسط الذي فيه «آلاف من الفقراء» لإحدى الطوائف [83]. لا يمكن لنا من موقعنا ومن خلال هذا العمل ، الإجابة عن هذا السؤال الذي يفترض دراسة مفصّلة ومرتكزة على عدة مصادر، للرباطات ولمؤسسات التصوّف بالمشرق الإسلامي في تلك الفترة ، مع ما يتطلّبه ذلك من تحديد

(80) يُروى عن ابي محمّد صالح أنّه مكث 20 سنة في الاسكندرية، ن. م.

(81) مّا يؤكّد هنا مدى ارتباط هذه المؤسسة بوظيفة إضافة المسافرين. *رحلة* بـط، ص 202 و 203.

(82) *رحلة* بـط ، ص 236.

(83) ن. م. ، ص 184.

جغرافي حيث قد يختلف الواقع بين التقليد الخراساني والتقليد التركي والتقليد الشامي والتقليد العـراقي.

مـهـمـا يكن من أمـر ان نقـد ابن الجـوزي (ت 597 / 1200م) لما عاينه من ركون «المتأخرين» من المتعبدين في الاربطة و«استراحتهم» «من كد المعاش متشاغلين بالاكل والشرب والغناء والرقص»، وتمييزه بين هذا التطور المستحدث ووظيفة الانفراد والتعبد «للمتعبدين الماضين» التي كانت تضطلع بها هذه المؤسسة وان هو لا يجبذها أيضا، لهما دليل على ان هذا التطور كان حديث العهد بالمشرق لا سيما بالعراق بناء على شهادة الفقيه الحنبلي [84].

أمّا بإفريقية وإلى حد ما بالمغرب الأقصى [85] كان نفس الرباط يأوي المسافرين والفقراء كرباط البحر (أو مسجد الصهريج) الذي نزل فيه الششتري (ت 668 هـ) عند اجتيازه على مدينة قابس، كما ذكرنا أعلاه والذي كان يجتمع فيه أيضا الصلحاء يصلّون ويتعبدون، وكرباط سوسة في أواخر المئة السابعة هـ / 13م الذي كان صوفي كأبي عبد الله محمد بن سحنون (ت 696 هـ) يتعبّد فيه ويختلي ويعمل ميعاده، «لزمه إلى أن توفي» [86] متفرّغا للعبادة و" محترفا " للتصوف وذلك بفضل نفقة قارة كان يقدّمها له القديدي، في نفس الوقت الذي كان يأوي إليه الحجّاج والمسافرون كما جاء في شهادة العبدري الذي اجتاز عليه عند عودته من الحج سنة (690 هـ) بحيث تكون هذه إحدى خصوصيات الرباط الافريقي في المئتين السابعة هـ / 13م والثامنة هـ / 14م. كما يمكن أن نفترض أن وظيفة الإحتراس كانت أصبحت في المئة السابعة هـ / 13م في بعض رباطات

---

(84) تلبيس إبليس، ص 252.

(85) رباط آسفي مثلا الذي علاوة على فقهائه وفقرائه كان يأوي الحجاج والمسافرين انظر : H. FERHAT, *op cit*, p 82.

(86) معالم IV، ص 38.

المشرق ثانوية أو مجرد احتمال يقع التحسّب له، بحيث وقع الاحتفاظ بهذه الوظيفة في النسق المعماري للرباطات وفي طابعها الحصين ، في حين قد تكون الوظيفة الرئيسية للرباط أصبحت إيواء المسافرين الذين بُنِيَتْ لفائدتهم حوانيت داخل الرباط مما يؤكّد الطابع القار لا الموسمي لهذا النشاط ، في حين لم يعد الدافع الأول والهدف الأساسي من بناء الرباطات لا سيما الموجودة على الحدود، الإحتراس والدفاع والجهاد (87). والرباط الذي إعتمدناه هنا - رباط يزد خاص - ليس من الرباطات القديمة التي شهدت تحوّلا في وظائفها او في جدول الأولوية في هذه الوظائف ، لكن هو من الرباطات الحديثة البناء «عمّره الأمير محمد شاه ينجو والد السلطان إبي إسحاق ملك شيراز» (88).

بحيث يمكن لنا في نهاية هذه الجولة السريعة والمقارنة بين بعض رباطات إفريقية والمشرق في نهاية المئة السابعة أن نفترض أن الرباط الإفريقي كان يجمع بين عدّة وظائف: الإحتراس، التعبّد والإختلاء، إيواء المسافرين والحجّاج على غرار رباط سوسة، في حين يبدو الرباط بالمشرق وكأنه يظهر بمظهر المتخصّص في وظيفة محدّدة، وفي بعض الحالات بطائفة محدّدة (89). ولا شك أن اضطلاع الرباط الإفريقي بهذه الوظائف بما فيها إيواؤه بشكل قار لعدد من النزلاء أصحاب الخلوات، كل ذلك أوجب حدّاً أدنى من تنظيم الحياة والتسيير داخله وكذلك توفير موارد له.

(87) انظر حول الرباطات الحدودية في خراسان مثلا : J. CHABBI, "La fonction du ribât à Bagdad du Ve au début du VIIe s", *R.E.I.*, XLII, fasc. 1, 1974, p 106.

(88) اي سلطان الوقت عند إجتياز إبن بطوطة سنة 727هـ وبالتالي يمكن اعتبار عمارة الرباط تعود الى المئة السابعة هـ / 13م ، رحلة بطـ ، ص 202-203 انظر نقد ابن الجوزي لظاهرة سكنى الصوفية في اربطة «قد بناها الظلمة وأوقفوا عليها الأموال الخبيثة» **تلبيس ابليس** ، ص 252.

(89) وهنا يبدو رباط ابي محمّد صالح بآسفي تأثر بالنّمط الشرقي حيث اختص رباطه بطائفته لكن مع إيواء المسافرين أيضا.

* موارد الرباط في المئة السابعة هـ/ 13م

هل كانت للرباط الإفريقي موارد قارة على غرار ما كان يحظى به رباط آسفي خلال نفس الفترة، من فتوحات ونذور قارّة ومن هبات مالية ذات شأن يقع توزيعها بشكل دوري على الفقراء نزلاء الرباط؟ إنّ ما أورده إبن ناجي من تخصيص القديدي نفقة لصاحبه أبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) نزيل رباط سوسة، يفترض أنه لم يكن آنذاك للرباط من موارد قارة توزّع على نزلائه وتريحهم من عناء الكسب، بحيث يبدو هنا نمط التوكّل الذي يحثّ القديدي صاحبه على توّخيه أقرب الى الخيار الفردي منه الى نمط جماعي يسلكه الرباط كمؤسسة تعيش من موارد قارة أو من أحباس كما سيصبح الشأن خلال المئة الثامنةهـ/ 14م ؛ هذا مع العلم أنه كان يستقطب آنذاك حسب شهادة العبدري الحجّاج والمسافرين مما يفترض حدا ادنى من الموارد والامكانات، إلا إذا كان يؤّمن فقط المربط والمشرب لدوابهم والاستراحة لهم . ماذا عن حال بقية رباطات افريقية بالساحل في تلك الفترة ؟

أن إشارة وردت في ***معالم الايمان*** حول قصر الكنائس دون أن نتمكّن من الجزم هل المقصود الحصن أو الرباط، وهو ما يحيل إليه المصطلح منذ العهد الأغلبي، أو « القرية المحصّنة » المسمّاة قصرا والتي وجدت في عدّة جهات من إفريقيّة [90] : «سافرنا مع الشيخ [أبي يوسف الدهماني] مرة فاجتزنا بقصر الكنايس فصنعوا للفقراء طعاما كثيرا فأكلوا» [91] .

يجب إنتظار المئة الثامنة هـ/ 14 م حتى تصبح للرباطات موارد قارة تعيش منها، لا مجرّد هبات أو عطاءات موسمية مهما بلغ

(90) محمّد حسن، **المدينة والبادية، الم. الم.** ج I، ص 65 - 66 و 248 : « قصر الكنائس قرية واقعة على الطريق بين القيروان والمنستير (..) حصونها القديمة حمتها من البدو المحدقين بها ».

(91) **معالم** III، ص 219.

حجمها، وهو ما نفترض أنّه كان لا يزال ساريا خلال المئة السابعة هـ/ 13م وحتى في نهايتها وإلاّ لما كان لنفقة القديدي من موجب تاهيك عن أنّ الزوايا أنفسها في تلك الفترة (المئة السابعة هـ/ 13م) لم تحظ بعد كما سنرى بموارد عيش قارة ، ألم يُنسب الى القديدي قوله «فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاويا [92]» ؟

اما بالمشرق فكانت ظاهرة توكّل الاربطة وسكانها على الاوقاف والموارد القارة كما ذكرنا حسب شهادة ابن الجوزي اصبحت بعد واقعا منذ نهاية المائة السادسة هـ/ 13م : «(..) يطلبون [93] الدنيا من كل ظالم ولا يتورّعون عن عطاء ماكس (..) وقد لبس عليهم ابليس ان ما يصل اليكم رزقكم، فاسقطوا عن انفسكم كلفة الورع» [94]. وهنا لاشك أن اجازة عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ/ 1165م) الفقيه الحنبلي والصوفي، احتراف التصوف وترك الكسب والاسباب في ظل عدد من الشروط - وإن هو استثنى من كلامه سكان الاربطة - كانت عنصرا أساسيا في دفع التصوف بالمشرق في هذا الاتجاه [95].

أمّا بالنسبة لتسيير الحياة بالرباط فليست لدينا معلومات حول هذه المسألة باستثناء كنية أحد أصحاب أبي محمد عبد العزيز المهدوي وهو أبو زيد عبد الرحمان عرف بإبن شيخ الرباط [96]. هل هذه الكنية تحيل إلى تنظيم داخل الرباط وهيكلة على غرار ما سنعرفه في القرن الموالي بين «شيخ الفقراء» و«خديمهم»؟ لا يمكننا الجزم مع العلم أنه لابد وأن

---

(92) **معالم** IV ، ص 52.

(93) هم « جمهور المتأخرين » السابق ذكرهم « المستريحين في الأربطة من كد المعاش ».

(94) **تلبيس إبليس** ، ص 253 ـ 254 وانظر أيضا ص 407 حول « ترك الكسب ».

(95) انظر : J. CHABBI, " Abd al- kâdir al Djîlânî...", *op cit,* p 102-105

(96) **معالم** IV ، ص 100 ـ 101 علما بأنّ صاحب **معالم الايمان** أورده في سياق ترجمته لأولياء المئة الثامنة هـ/14م.

تحـيل الكنيـة إلى واقع تاريخي ملمـوس وإن نحن لا نـزال نفـتـقـر إلى معلومـات دقيـقـة حـوله؛ وربما عـرفت الرباطات منذ تلك الفـتـرة بداية هيكلـة مع إقـتـرانها بسـكنى قـارة للفـقـراء مما إسـتـوجب حـدا أدنى من التنظيم والتسيير.

ب - الرباط الافريقي في المئة الثامنة

لمعـرفة مـدى التطور الذي لحق بهـذه المؤسسـة في غـضون قـرن من الزمن وتحـوّل الرباط من مـؤسسـة لا تزال إلى حـد بعيـد تنتمي إلى فتـرة الزهد والتعبـد والجهاد والتصوّف الفـردي، إلى مؤسّسة مندمـجة تنتمي إلى مـرحلة التـصوف شبـه المنظّم، و مـدى تجـسيـد هذا التـحـول على مـستوى موارد الرباطات وتنظيمها الذي سينسخ تنظيم العمل الموجود بالزوايا في نفس الفترة، نذكر شهادتين أوردهما إبن ناجي في ***معالم الايمان***.

* مـوارد قـارة

جاء في ترجـمة أبي عـفيف صالح الصدفي (ت 772 هـ) على لسـان الحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خديم الفقـراء» بقصر المنسـتيـر: «مشيت إلى بلد الجـريد نأتي بالمال الذي للقـصـر من غلّة أحباس هناك عليـه»[97]. إن الاشارة علـى جـانب كبيـر من الاهمية حيث تظهر أن التـصوف، هنا من خـلال إحـدى مؤسسـاته، أصـبـح منـدمـجا فـي الحياة الاقتـصـادية والإجتماعية كما تبيّن مـدى اسـتعداد المجتمع الحفـصي لتكـريس جـزء مـن فائضـه للتـكفل بهـذه المـؤسسـات التـي أصـبح بـإمـكانها ان تسلك نمط التوكل؛ والملفت والطريف هنا هو المسـافة التي تفصل بين المؤسسة المستفيدة - قصر المنستير - والأملاك المحبسة عليها والموجودة بالجريد أي الطرف الإجتماعي المتبرّع.

---

(97) **معالم** IV، ص 173. هذا ودرس محمّد حسن أنموذجا من الاحباس التي كانت لهذا القصر وهو وقف منشير ابن منصور بالمهديّة على رباط المنستير سنة 1422/825، انظر م. حسن، المدينة والبادية، م. م.، ج I، ص 371 - 379.

أمّا الإشارة الثانية والتّي تؤكـّد هذا الإتجاه فقد وردت في سياق الكلام عن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد «صاحب قصر المنستير» الذي كان «عنده من الفقراء نحو المائة وزاد أنه جمع لهم من الربع ما يقوم بهم أو يقارب» [98] بحيث يتّضح هنا أن نزلاء القصر المائة هم من سكّانه القارّين الذين يتكفل الرباط [في شخص صاحبه] في الصرف عليهم وإطعامهم بحيث يتفرّغون لما هم فيه من دراسة أو تعبّد.

وبالمقارنة كان إبن بطوطة قد عاين حوالي سنة 727 هـ بالمشرق الإسلامي - الذي كان عرف بعد هذا التحول - رباط مكة «يعظّمه» أهل ديار الحجاز «تعظيما شديدا وينذرون له النذور وأهل الطائف يأتونه بالفواكه ومن عادتهم أن كل من له بستان من النخيل والعنب والفرسك وهو الخوخ والتين (..) يخرج منه العشر لهذا الرباط» [99].

* تنظيم الحياة بالرباط

نعود إلى ما ذكره إبن ناجي في **معالمه** حول قصر المنستير في أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م حيث يستفاد من كلامه أن سكّانه من الفقراء كان لهم شيخهم وخديمهم: «فلّما وصلت [الكلام للحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خديم» القصر] للمنستير سالما قال لي شيخ الفقراء بالقصر أبو محمد عبد الله الرياحي..» [100].

حيث يبدو هنا وكأننا أمام نفس «الهيكل التنظيمي» الذي كانت تعتمده الزوايا التي كان لها هي الأخرى شيخها وفقراؤها وخديمهم كما سنرى. هل هذا التنظيم يحيل الى وقوع تطوّرٍ ما في وظيفة الرباط بإفريقية خلال المئة الثامنة هـ / 14م ؟

---

(98) معالم IV، ص 240.

(99) رحلة بسط ، ص 154.

(100) معالم IV، ص 174.

* وظيفة الرباط

إن رواية إبن ناجي تشير إلى اقتراب الرباط أكثر فأكثر من مؤسسة الزواية مثلما عرفتها إفريقية ابتداء من المئة السابعة هـ/ 13م كمكان إستقطاب للفقراء حول شيخ من الشيوخ ، يجلسون إليه ويتدرّجون على يده في طريق القوم ، وعرفت أشكالا من تنظيم الحياة بها ومن تقسيم العمل و أصبحت شيئا فشيئا تعتمد على موارد قارة للعيش. وهذا يدفعنا إلى التساؤل هل إختصّ الرباط بإفريقية بطائفة معينة كما كان الشأن منذ المئة السابعة هـ/ 13م بالنسبة لبعض رباطات المغرب الأقصى مثل رباط آسفي الذي أسسه أبو محمد صالح (ت 631 هـ) والذي كانت له طائفة عاينها إبن قنفذ هي طائفة الماجريين، وربما إليه أيضا تنتسب طائفة الحجاج (101) ، وكما كان شأن بعض رباطات المشرق التي زارها إبن بطوطة كرباط الرواق قرب مدينة واسط بالعراق والذي إختص بالطائفة الأحمدية (102) ؟ إنّ ما ذكره إبن ناجي حول قصر المنستير زمن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد الذي يسمّيه بـ «صاحب قصر المنستير» في حين أنّه كان يتحدّث في السابق عن «شيخ الفقراء بالقصر»، يوحي بأن هذا الرباط إختصّ في اواخر المئة الثامنة هـ/14م (103) بـ «طائفة» معيّنة : «طائفة» محمد بن أبي زيد حيث يقول إبن ناجي «سلك في قصر المنستير طريق الشيخ [الجديدي ت 784 هـ] إبتداء ودواما وعنده من الفقراء نحو المائة (104) ؛ وكأننا بالقصر اختصّ

(101) انظر، H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et religion...", *op cit*, pp. 33-34 et H. FERHAT, *le Maghreb aux XIIè et XIII è s., op cit*, p 82.

(102) رحلة **بط** ، ص 184 على الارجح نسبة الى ابي العباس احمد الرفاعي (ت 578هـ/ 1182م) من صوفية العراق انظر ترجمته في **وفيات الاعيان** ج ا، ص 171 - 172 علما بأن الطائفة المنسوبة اليه في المصادر هي المعروفة بالرفاعية والبطائحية (نسبة الى البطائح بين واسط والبصرة بالعراق) انظر ابن خلّكان، ن. م، ص 171 والشعراني، **الانوار القدسية**، ص 19. الا ان ما يدعم افتراضنا هو وصف ابن بطوطة لطقوس هذه الطائفة والتي هي نفس ما عرف عن الرفاعية انظر ابن خلكان ، ن. م. ص 172.

(103) إنّ ولد إبن زيد هذا توفي حسب ما رواه الزّركشي سنة 869 هـ، **تاريخ**، ص 155.

(104) **معالم** IV، ص 240.

في تلك الفترة بأبي عبد الله بن أبي زيد، الذي أصبح يعرف بـ «صاحب قصر المنستير» ولا بمجرّد «شيخ الفقراء»، كما كان الأمر قبل ذلك في المثال الذي ذكرناه، كما أختص بفقرائه هو، يسلك بهم طريق شيخه الجديدي، ويقوم بهم أي بما يلزمهم من إطعام وغير ذلك، بحيث يبدو هنا إبن أبي زيد أقرب الى صاحب زاوية مثل الذي عهدناه في تلك الفترة، ويقترب الرباط كمؤسسة من الزاوية في وظائفه وتنظيم الحياة به. هـ، هذه هي الحالة الوحيدة في تلك الفترة التي يختص بها رباط أو قصر بأحد الشيوخ وفقرائه دون غيرهم؟ علما بأن هذا التطور يماشي الإتجاه العام للتصوف في تلك الفترة (نهاية المئة الثامنة هـ / 14م بداية التاسعة هـ / 15م) حول إقتراب الرباط شيئا فشيئا من الزاوية واختصاص هتين المؤسستين أكثر فأكثر بطائفة محدّدة تسلك طريق شيخ محدّد.

ج ـ الرباط الإفريقي خلال المئة التاسعةهـ / 15م

إننا لا نملك من خلال مصادرنا معلومات تُذكر حوله . إنّ ما ينسب إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 هـ ـ 837 هـ) من تشييد المحارس وترميمها إن دلّ على شيء فهو يؤكد إنتعاش وظيفة الإحتراس خلال الفترة الحفصية «ومنها بناؤه محارس جملة حوط ثغور المسلمين كمحرس إدار والحمّامات وأبي الجعد ورفراف»[105] علما بأن هذه المحارس باستثناء محرس رفراف كان ذكرها الإدريسي حيث أن المقصود هنا على الأرجح هو ترميمها وإعادة إعمارها.

د ـ مصطلح «مرابط» : تفقير أم إتّساع الحقل الدلالي ؟

هل أنّ «مرابط» رياض النفوس أي «المتعبّد (..) المحتبس للحرس (..) على المسلمين»[106] و «شيخ الحصون»[107] و «كثير الحرس على

---

(105) تاريخ ، ص 116.

(106) رياض اا، ص 182.

(107) ن. م. ، ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ).

المسلمين» [108] هو نفس «مرابط» **مناقب أبي عبد الله محمّد المغربي** أو **تاريخ** الزركشي أو **رحلة** التجاني أو غيرها من المصادر الحفصية ؟ فبعد أن اقترنت هذه الكلمة بمعنيي التعبّد والحرس خلال فترتها التأسيسية وإلى بداية الدولة الفاطمية [109]، أصبحت كما ذكرنا أعلاه مع بداية دولة بني زيري تحيل فقط إلى الإنقطاع بهدف العبادة ولم يعد «المرابطون» الذين احتفظوا بالاسم «القديم» يلازمون السكنى في القصور التي فرغت تدريجيّا ، بل أبقوا على غرفٍ فيها يأتونها في فتراتٍ معيّنة [110]. ما هي المعاني التي اقترنت بها خلال الفترة الحفصية و التي بدون الإحاطة بها لا يمكن النزول عند التطوّر البطيء لكن الثابت ، نحو المعنى الذي سيصبح ملازمًا لهذا المصطلح ، إبتداءً من فترةٍ نحن عاجزون على تحديدها بدقّة ، و هو المرادف لـ «الولي» .

فعلاوة على اقتران وظيفة الرباط بإحياء أرض موات والتي ذكرنا بعض الأمثلة عليها ممّا عاينه التجاني في **رحلته** [111] - وهي من التطورات الطريفة التي يكون من المفيد أن يتوصّل المؤرخ إلى تحديد دقيق للفترة التاريخية التي تمّت فيها - ، نشير إلى إقتران وظيفة الرباط بحراسة النجع من غزوات الأعراب ، بحيث ولئن وقع الإحتفاظ بالوظيفة الأصلية أي الحراسة أو الإحتراس إلاّ أنّ هذه الوظيفة لم تعد تمارَس فقط ضدّ أو في وجه «أعداء» من الخارج بل أيضا لأهداف داخلية وهذا

---

(108) ن. م. ، ص 235.

(109) جاء في ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ) أنّه « كان يأتيهم [أي بني عبيد الله الشيعي] في الهناء والعزاء مداراة للقوم على المنستير وأهله ليكفّ أذاهم وشرّهم (..) ولا يكون كسائر الحصون التي أخلوها وأفسدوها فكان ذلك سببا لمعافاة المنستير» (رياض II، ص 260) وجاء في ترجمة أبي جعفر القمّودي (ت 324 هـ) أنّ سبب خروجه من قصر زياد « أنّ عبيد الله السّلطان أخلى القصر من سكّانه المرابطين وجعله مخزنا لعدّة البحر (..) فخرج إلى قصر الطوب المجاور لمدينة سوسة » ن.م.، ص 219.

(110) أنظر H.R. IDRIS, *La berbérie orientale, op cit*, t. II, p 688.

(111) **رحلة** ، ص 132 و 133 و 181 و 320.

في حدّ ذاته تطور هام في محتوى الكلمة ، وربّما كان هذا التطور سابقا لفترتنا حيث أن الأعراب دخلوا إفريقية زمن دولة المعز بن باديس الزيري (406 - 453 هـ) وينسب إليهم خراب القيروان سنة 449 هـ/1057 م [112]. بحيث إلى جانب إقتران وظيفة المرابطة ببعد «داخلي» واقتصادي (حراسة النجع والزرع) ، فإنها اقترنت أيضا ببعد إصلاحي وأخلاقي تمثّل في ما عرف بتوبة الأعراب على يد هذا أو ذاك من الأولياء وبحركات كـ «السنّية» التي تمثّل تجربة ولائية في الوسط الأعرابي [113] .

فبالنسبة لاقتران المرابطة بحماية النجع فلقد جاء في **معالم الإيمان** لإبن ناجي : «فلما وصلنا وإذا بالنجع قرب القيروان ، قلت أمشي وأتقرّب إليها لعلّي أرى بعض المرابطين أبعثها معه» [114] وهي رواية وردت في ترجمة الجديدي (ت 786 هـ) . إلا أننا وقفنا على أمثلة مبكرة أكثر حيث يروي لنا إبن ناجي أن العبيدلي (ت 748 هـ/1347م) «كان يخرج بأصحابه في الصيف للمنستير ومعهم آلة الحرب ويمشي على المكامن » [115] ، ويضيف بشكل أوضح في موضع آخر : «برسم الرباط» [116]. أمّا الجانب الأخلاقي والإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة الرباط هذه في أوساط الأعراب فإننا نتبينه من خلال عملية إرجاع «المظالم» . جاء في ترجمة غيث الحكيمي (ت 684 هـ/1285م) [117] أنّه كان من «شجعان العرب (..) تاب على يدي الشيخ جميل [الحبيبي] وأدّى

---

(112) انظر **معالم** ج III، ص 190 **وحلل** ج II، ص 64 ـ 65 **وتاريخ تونس** ، ص 50.

(113) انظر أدناه.

(114) **معالم** ج IV ، ص 235.

(115) **ن. م.** ، ص 121.

(116) **ن. م.** ، ص 156. إذن من الواضح هنا أن عملية الرباط اقترنت بـ «الحرب» ضد «أعداء» من الداخل (هنا الأعراب) والذي يؤكده استعمال كلمة «المكامن» أي الأماكن التي كان يكمن فيها قطاع الطرق .

(117) من تلاميذ الشيخ جميل الحبيبي، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 34 ـ 38.

ما عليه من المظالم ومكّن نفسه من القصاص»[118]، تماما كما كان أولاد سهيل (أبو عيسى ت 673 هـ) الذين التقاهم التجاني في رحلته (حوالي سنة 707 هـ) عند اجتيازه على وطن طرابلس والذين سبق ذكرهم «يرجعون إلى [المجتازين على زاويتهم] ما استلبتهم العرب ، والدبابيون[119] يرعون لهم حق رباطهم»[120]. إذن هنا أيضا تقترن وظيفة الرباط بالجهاد في مواجهة الأعراب ، داخل البلاد ، حيث يفيدنا التجاني أن أولاد سهيل كانوا «شحنوا [زاويتهم] بالعدد المنمنة على نحو التحبيس عليها »[121] ، مما يؤكد الوظيفة الحربية للزاوية[122] ؛ لكنّ الطريف هنا إلى جانب عنصر المواجهة العسكرية مع الأعراب وإرجاع ما استلبوه إلى أصحابه الأصليين ، اقتران وظيفة «الرباط» أو المرابطة بعنصر جديد ألا وهو «إضافة» المسافرين حيث يقول التجاني : «وخلف [أبا عيسى سهيل] في إقامة رسم هذه الزاوية أبناؤه وهم ناس صلحاء سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم فإنهم يرفدونهم بما يحتاجون إليه من زاد وغيره ».[123]

إن البعد الإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة المرابطة في الوسط الأعرابي يبدو جليا من خلال وصف إبن خلدون لحركة السنّية لمؤسسها «المرابط سعادة» الرياحي[124] الذي عاد من المغرب «بفقه صحيح وورع وافر ونزل طولقة من بلاد الزاب وأخذ بنفسه في تغيير المنكر

---

(118) ن. م. ، ص 34.

(119) الجدير بالذكر انّ أولاد سهيل انفسهم هم «قوم من العمور (..) فخذ من الوشاحيين» كانوا زمن اجتياز التجاني (706 - 709هـ) تابعين للجواري، رحلة ، ص 212 - 213.

(120) ن. م. ، ص 213.

(121) ن. م.

(122) انظر أدناه.

(123) رحلة ، ص 213.

(124) هو سعادة الرياحي ت. 706 هـ. انظر عبر ، ج VI، ص 81 - 83.

على أقاربه وعشيرته ومن عرفه أو صحبه»[125]، ويضيف إبن خلدون : «واشتد على قاطع الطريق من شرار البوادي»[126] ؛ وتأكيدا على اقتران صفة المرابطة ووظيفة المرابطة بهذه العناصر الأخلاقيّة والإصلاحية (إلى جانب العنصر العسكري) نرى إبن خلدون يصف أصحاب سعادة بـ«المرابطين» الذين «بايعوه على إقامة السنّة والموت دونه في ذلك»[127].

وكدليل آخر على تجاوز وظيفة المرابطة المؤسّسة الأم أي مؤسّسة الرباط ، ففي نفس الفترة وفي نفس المؤسّسة - الزاوية - التي كان يمارس فيها و من خلالها أولاد سهيل «رباطهم» بوطن طرابلس ، فإنّ سعادة الرياحي (ت 705 هـ / 1305م) عندما أوعز إبن مزني ، عامل الزاب ، إلى أهل طولقة بالقبض عليه ، «خرج منها وابتنى بأنحائها زاوية ونزل بها هو وأصحابه»[128]. وفي سياق روايته لأحداث سنتي 703 و704 هـ يضيف إبن خلدون : « أقام المرابط بزاويته من زاب طولقة وجمع إليه من كان معه من المرابطين»[129] .

هذه بعجالة بعض الأمثلة عن المسار الذي عرفته صفة المرابطة في الفترة الحفصية والتي من صفة التصقت بمؤسسة محدّدة عُرفت بها (الرباط) ، تطورت شيئا فشيئا بالتوازي مع اقتران وظيفة المرابطة بأبعاد جديدة وبمعان لم تعهدها من قبل وما رافقها من خروج عن النطاق الضيق للمؤسّسة الأم إلى مؤسّسات أخرى : المسجد ، الرابطة ، الزاوية .

---

(125) ن. م. ، ص 81.
(126) ن. م.
(127) عبر ج VI ، ص 82.
(128) ن. م.
(129) ن. م. ، ص 83 .

الفصل الرّابع

الزاوية في طور ظهورها الأوّل :
المؤسّسة ووظائفها

لئن تعتبر المؤسسات التي ذكرناها أعلاه من المؤسسات القديمة أو الموروثة بالنسبة للفترة الحفصية، فإن الزاوية هي مؤسسة جديدة كليا. وإذ يمكن اعتبار أن ظهورها لأول مرة بإفريقية تمّ في أواخر الدولة الموحدية كما سنرى بعد حين، إلا أن إنتشارها وازدهارها في كامل أنحاء البلاد أي تعميمها لن يتمّ إلا في ظلّ الحكم الحفصي الذي سيسهم بدوره في نهضة هذه المؤسسة. كيف ظهرت، وكيف تطورت على مر القرون الثلاثة التي تغطيها فترتنا وفي مختلف «المراكز» الصوفية، من حيث معالمها ووظائفها وروّادها ومواردها وعلاقتها بالسلطة السياسية، هذا ما سنحاول الإحاطة به في الفصول التالية ، مع مقارنة الزاوية بإفريقية في كل مرحلة مع قرينتها بالمشرق من خلال ملاحظات ومشاهدات إبن بطوطة في *رحلته* وإبن خلدون في *تعريفه*.

1 - زوايا الرعيل الاول

** إن أقدم زاوية وقفنا عليها بإفريقية هي زاوية أبي زكارياء يحيى إبن يحيى الزواوي (ت 611 هـ) ببجاية، وهي في آن واحد أقدم إشارة إلى زاوية في مصادرنا حيث يرجع تاريخ تأليف **عنوان الدراية** للغبريني، كما سبق وذكرنا إلى ما بين 690 و 704 هـ. والجدير بالذكر أن الغبريني لا يذكر هذه الزاوية إلا عندما يورد خبر وفاة أبي زكرياء [1]. مما يجعلنا نفترض أن الزواوي لم يجلس في زاوية إلا في أواخر عمره أي في مطلع المئة السابعة هـ/ 13م. جاء في **عنوان** الغبريني في سياق روايته لظروف وفاة أبي زكرياء: «ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه ولما حانت صلاة الجمعة وأخذ الناس في الرواح (..) خرج على الناس من زاويته وجلس منصتا لاستماع الخطبة فلما قضيت الصلاة نصب له كرسيه واستوى

(1) التي استقى تفاصيلها عن الشيخ المقري أبي العبّاس إبن الخراط من أشياخ ابي زكرياء، هو واخوه أبو عبد الله ـ الفقيهان الأخوان أبو عبد الله وابو العبّاس الحضرميان ، قرأ عليهما في قلعة بني حمّاد. **عنوان**، ص 135.

عليه (..) فحملناه وأدخلناه زاويته فبادر إليه من كان يخدمه من أهله (..) فسمعنا في الزاوية حركة اغتسال (..) فقبض طاهرا صامتا معتكفا في الجامع الأعظم»[2].

يتضح من هذا النص أن زاوية الزواوي على وجودها كنواة مستقلة إلا أنها كانت متاخمة للجامع الاعظم وكأنها جزء منه أو في وسط جدرانه، بحيث وإن هي تذكّر بالزاوية في طور تأسيسها الأول بالمشرق الإسلامي حيث كانت مجرّد ركن من أركان المسجد يختلي فيه أحد الصوفية أو العبّاد وينفرد - من هنا تسميتها «بالزاوية»[3] واحتفاظ المؤسسة بالإسم في الفترة اللاحقة رغم استقلالها عن المسجد معماريا وفي وظائفها - إلا أنّها تنذر من ناحية أخرى بما ستؤول إليه الزاوية خلال العقود اللاحقة من مؤسسة مستقلة. فيتضح من خلال وصف الغبريني - المنقول عن شيخ الزواوي - أن الزاوية كانت مقر سكنى أبي زكرياء يخدمه فيها لا «فقراؤه» حيث لا يذكرهم الغبريني، إنما «أهله» أي زوجه. أما «مجلسه» فمن الواضح أنه كان يقوم به في الجامع لا في زاويته مما يؤكد ما كنا أشرنا إليه من استمرار اضطلاع الجامع في تلك الفترة بدور هام في الحياة الدينية بإفريقية. ولقد جاء في ***أنس الفقير*** لابن قنفذ وهو من المصادر المتأخرة نسبيا بالنسبة للزواوي علما بأنه إستقى أخباره عنه من ***تشوّف*** التادلي ومن ***عنوان*** الغبريني : «كان له كرسي بجامع بجاية يقرئ عليه العلم وأكثر ما يقرئ التفسير والحديث»[4]. أما تاريخ تأسيس هذه الزاوية أو جلوس أبي زكرياء في «زاوية» فإنه كان بعد عودته من المشرق و«استيطانه» بجاية حيث جاء في ***عنوان الدراية*** : «قرأ عند أول أمره في قلعة بني حمّاد على الشيخ الصالح أبي عبد الله إبن الخراط وغيره ثم إرتحل الى المشرق ولقي

---

(2) **عنوان** ، ص 138.

(3) Article "Zawiya", *E.I.* 1.

(4) **أنس** ، ص 27 . انظر أيضا **التّشوّف** ، ص 428 ـ 429.

الفضلاء والاخيار والمشايخ والفقهاء والمتصوفة وأهل طريق الحق (..) إستوطن بجاية بعد رجوعه من المشرق» [5]. إذن من الجائز هنا إفتراض أن تأسيسه لزاوية كان بتأثير أو بتأثر من مشاهداته بالمشرق ومجالساته للشيوخ هناك.

أما المشرق في تلك الفترة - أي في النصف الثاني من المئة السادسة هـ/ 13م التي نفترض أن الزواوي إرتحل خلالها - فكان يشهد عملية إنتشار وتعميم لمؤسسة الزاوية التي انطلقت في الأصل - تحت إسم الخانقاه - من خراسان حيث عُرفت منذ المئة الثالثة هـ/ 9م ، ووقع نشرها وتعميمها على يد سلاطين السلاجقة في أرجاء المشرق الإسلامي وصولا إلى بلاد الشام ومصر. ويعزى إلى صلاح الدين الأيوبي (ت 567 ـ 589 هـ / 1171 ـ 1193م) تأسيس أول خانقاه بمصر خانقاه سعيد السعداء [6]. إلى أي حد كان لإقامة الزواوي بالمشرق في تلك الفترة تأثير على نمط الزاوية التي تنسب إليه والتي لا نملك سوى أشارة مقتضبة حولها ؟ لا يمكننا حاليا الإجابة عن هذا السؤال؛ كل ما نستخلصه، وهذا ماستظهره التطورات اللاحقة التي ستعرفها الزاوية بإفريقية، أنّ زاوية الزواوي أو ما يفترض أنها أقدم زاوية عرفت بهذا الإسم بإفريقية ربّما لا تزال أقرب إلى الزاوية المشرقية في طور تأسيسها الأول - مع ما يعنيه ذلك من قرب من الجامع ومن علاقة وثيقة به - منه إلى المؤسسة المكتملة الأوصاف والمعالم والوظائف والمتفرّدة التي ستبدأ بالإنتشار في إفريقية بعد أقل من نصف قرن، لكن ستزدهر أساسا خلال المئة الثامنة هـ/ 14م.

** من الزوايا التي تُنسب أيضا الى الرعيل الاول «زاوية» الشيخ عبد العزيز المهدوي (ت 621 هـ) لكن من طرف مصدر «متأخر» هو ***معالم الايمان*** لابن ناجي والتي تبدو الصيغة التي وردت بها الإشارة الى

---

(5) عنوان ، ص 135.

(6) أنظر : J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", dans *La fonction du Ribât, op cit,* p 106.

هذه «الزاوية» مدعاة للشك حيث جاء في *المعالم* «قلت [7]: وحدّثني من نثق به عمّن حدّثه من الثقات من تلامذة الشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدوي بزاويته بتونس المعروفة في زمننا بدار أبينا عبد الله» [8].

أمّا مخطوطات المناقب فتتحدّث عن «دار» المهدوي لا عن» «زاويته»، حيث جاء في ***مناقب ابي عمران موسى يحيى الانصاري عرف الغفاري*** (ت 634 هـ) [9] أن الشيخ المهدوي كان يزوره «حاملا في كمّه رغيفين من الخبز الذي كان يصنعه ويخبزه في تنّوره الذي جعله في داره حيث أنه لا يرمي خبزه في الكوشة» [10]. كما جاء في ***مناقب ابي سعيد الباجي*** (ت 628 هـ) أنه كان يزور المهدوي وأن هذا الأخير كان يعلم بزيارته قبل أن يعلمه «البوّاب»، فيقف عند باب «داره» لاستقباله، وكانا يختليان في «المجلس الجوفي» من دار المهدوي [11]. وحتى ***الحلل السندسية*** للوزير السرّاج وهو من المصادر المتأخرة لكن اعتمدت مصادر حفصية كأبي الحسن.علي إبن أبي القاسم الهواري الذي تنسب إليه مناقب الباجي [12] والعديد من الصوفية، بمن فيهم المهدوي، فإنها لا تتحدث عن «زاوية» بل عن «دار» : «فخرج الشيخ أبو محمد عبد العزيز بعد فراغ المجلس يوما فوقف على باب داره

---

(7) وهنا الكلام لابن ناجي نفسه وهو كما قلنا من المتأخّرين (ت 839 هـ) اي تفصله عن الأحداث التي هو في صددها قرابة المتي سنة.

(8) **معالم** IV ، ص 15.

(9) هو التّاريخ الذي ذكره الوزير السراج في **حلل** III (م) 5261، ص 90 أ.

(10) عامية والمقصود الفرن (م) 18441، ص 51، كما ورد أيضا ذكر « دار عبد العزيز المهدوي » من الورقة 47 الى 54.

(11) **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 45 أ.

(12) انظر ن. م. ص 44 وهو من المعاصرين للولي، بدأ بتأليف مناقبه سنة 633 هـ.

والناس يسلّمون عليّه»[13]. إن انعقاد المجلس في دار الولي مؤشر على أنه لم تكن له في تلك الآونة زاوية، أما الفترة التي يحيل إليها كلام السرّاج فهي على الأرجح التي جلس فيها إليه إبن عربي حسب سياق الجملة[14]. وبالفعل يمكن اعتماد شهادة إبن عربي الذي لزم الشيخ المهدوي مرتين مرة لدى زيارته الأولى لتونس سنة 590 هـ ثم لدى اجتيازه الثاني سنة 597 هـ وهي الزيارة التي مكث فيها عاما عند الشيخ المهدوي وأنجز في داره جزءا من كتاب ***إنشاء الدوائر*** سنة 598 هـ[15]. إذن نفترض أنه على الأقل إلى حدود سنة 598 هـ لم تكن للمهدوي زاوية بتونس والاّ لكان إبن عربي ذكرها في ***فتوحاته***.
أما إبن قنفذ فهو يتحدث عن «خلوته بقصر المنستير»[16]. هل يمكننا إذن الإستنتاج أنه لم تكن للمهدوي زاوية بل كل ما هنالك أن داره هي التي كان يجتمع عليه فيها أصحابه وفقراؤه ويعقد فيها مجلسه؛ وكان تنظيم العمل بها هو نفسه الذي سوف تعتمده الزوايا: وجود بوّاب[17]، وخدم مثال «خادم الزنبيل»[18]، وغيره ممن يطحن ويسقي الماء[19] وتحتوي على عدد من التجهيزات الخاصة التي تندرج في إطار تورع الصوفية والأولياء من ان يعتري الحرام عبادتهم وقوتهم، كالفرن[20] والتنور الخ. فلما كانت الزاوية أصبحت بعدُ

(13) **حلل** III (م) 5261، ص 83 ب.

(14) ن. م.

(15) **الفتوحات** I، ص 9 - 10 و 98 - 99.

(16) **أنس**، ص 97.

(17) رحلة بطـ، ص 38 من مشاهدات ابن بطوطة في زوايا مصر حوالي سنة 727 هـ اذا جاءهم زائر يقف امام الزاوية «فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج اليه».

(18) «وكان لعبد العزيز هذا تلميذ مبارك وخادم اسمه عبد الله وكان هو خادم الزنبيل أي يطلب لهم القوت». **أنس**، ص 98.

(19) **معالم** IV، ص 15.

(20) خدم إبن عروس في المئة التاسعة هـ/15م «بفرن زاوية الشيخ الصالح أبي محمّد عبد العزيز الطبلبي بطبلبة» **ابتسام**، ص 195.

مؤسسة منتشرة ومعمّمة زمن إبن ناجي، ولما كانت مقوّماتها كالتي ذكرناها متوفّرة في «دار» المهدوي [21]، إشتبهت عليه الأمور وتصور أنه كانت له زاوية بالفعل. وإن ما يدعم الشك أيضا أن هذه «الزاوية» المنسوبة إلى المهدوي لم تُعرف به ولا هي دخلت التاريخ بنسبتها إليه، لكن عرفت وانتشرت بـ «دار أبينا عبد الله» [22] يقول إبن قنفذ : «كان عبد العزيز إذا فهم الجوع عن أصحابه يقول لهم «الآن يجيئ أبوكم عبد الله» لذلك يقال له «أبونا عبد الله» [23]. بحيث من الجائز إفتراض أن المصادر المتأخرة تنسب أحيانا إلى أحد الأولياء أو الصوفية لا سيما من توفي في مطلع المئة السابعةهـ/ 13م «زاوية»، أو هي تطلق على داره ومقر سكناه الذي بدأ الناس يجتمعون عليه فيه، تسمية «الزاوية» وذلك بعد موته بهدف الرفع من شأنه في زمن كانت إنتشرت فيه المؤسسة وازدهرت لدرجة أن كل ولي «محترم» كانت له (أو وجب ان تكون له) زاوية. ألم يقل إبن ناجي «قلت : القيروان مملوؤة بالزوايا : زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي، وزاوية الشيخ سليمان البربري» [24] في حين أنّنا لم نقف على زاوية للدهماني في حياته.

هل يعني هذا الإفتراض أنه لم توجد زوايا بتونس قبل زاوية سالم التباسي (ت 642 هـ) من «أصحاب» أبي الحسن الشاذلي ومن «إخوانه»؟ من الظواهر الملفتة والمعبّرة في آن، كون ولي مثل أبي عمران موسى الغفاري (ت 634 هـ) «أقام بالمشرق 30 عاما» [25] وكان على علاقة

(21) ألم يُرْوَ لابن ناجي انّ أبا داود عبد السلام بن نصر الكندي (ت 648 هـ) . بقي يخدم [المهدوي] سبع سنين من طحنه بيده وسقي الماء وغير ذلك ، **معالم** IV، ص 15 .

(22) هو عبد الله إبن علي الهواري النابلي (ت 659 هـ) انظر حوله **تاريخ** ، ص 37 و 52 و**أنس** ، ص 98 و**الفارسية** ، ص 123.

(23) **أنس** ، ص 98.

(24) **معالم** IV، ص 227.

(25) وكان ارتحل وهو إبن 18 ، انظر **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 47.

وثيقة بصلاح الدين الايوبي مؤسس أول خانقاه في مصر (خانقاه سعيد السعداء) الذي سأله أن يعلّم والدته وأخته القرآن فعلّمهما [26]، عندما عاد إلى تونس لم يؤسس زاوية بل هو رفض عرضا كان تقدّم به السيد أبو العلاء[27] بتقديم دار له من جملة الديار الأربعة التي كان أمر بشرائها لإسكان أربعة أولياء: أبو عبد الله الارياني وأبو عبد الله العياش وأبو عبد الله الدهان والغفاري [28] وسكن «بمقربة من القصر بباب الجزيرة وهو قصر للصباغين».[29]. نحن نرى في هذا المثال دلالة على الطابع المحدود جدّا في تلك الفترة أي بدايات المائة السابعةهـ / 13م، لانتشار الزوايا وعلى حيوية التصوّف الفردي.

* * أما «زاوية» سالم التباسي فقد ذكرها الحميري إبن الصبّاغ صاحب ***مناقب أبي الحسن الشاذلي*** في رواية لإحدى كرامات الشيخ : «فارتحلوا عن المصرين [30] فهبّوا ورجعوا إليها فقراء محتاجين يطلبون ما يستترون به من الزاوية» [31]. هل يمكن إعتبار هذه الزاوية أقدم زاوية بتونس؟ لا يمكننا الجزم إنما مما لا شك فيه أنها من أقدم زوايا حاضرة إفريقية وهي خلافا للزاوية المنسوبة للمهدوي سوف تُعرف بإسم التباسي وتدخل بهذه الصفة دورة الفترة الطويلة حيث جاء في ***مناقب أبي العباس احمد التباسي*** (848 هـ - 928 هـ) أنه «أمر» بالإلتحاق

---

(26) ن. م. ، ص 48.

(27) هو - هو السيد أبو العلاء بن أبي يعقوب ابن عبد المؤمن، ولاّه صاحب مراكش بعد وفاة محمّد عبد الواحد سنة 618 هـ . ولم تطل مدّته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان 620 . **الفارسيّة** ، ص 106.

(28) **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441، ص 48 .

(29) ن. م. ، ص 49.

(30) جاء في ذكر وفاة التباسي عام 642 هـ و . دفن بالمصرين من تونس المحروسة ، **تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي** (م) 18555، ص 12 ب.

(31) **درّة** ، ص 42.

«بزاوية جدّه» [32]. إن ما ذكره صاحب *درّة الأسرار* حول زاوية التباسي يحمل معنى آخر ذا دلالة وهو أن إحدى الزوايا بإفريقية في النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م، كانت لها إلى جانب وظيفتها المسارية أوالتربوية، وظيفة أخرى وهي إطعام الطعام لمن يرد عليها وهذه من الوظائف الأساسية التي عرفت بها الزوايا بالمشرق كما سنرى بعد حين.

* * من الزوايا المعاصرة لزاوية التباسي، الزاوية المنسوبة إلى محمد إبن ثغر الحبيبي من أولياء القيروان (ت 640 هـ) الذي يروي إبن ناجي كيف توسّل إليه «فقراؤه» «بأن تكون عجوز في بيت معهم بالزاوية وتطبخ لهم وتتصرف» [33]. هذا المثال من الأمثلة المبكّرة على تنظيم الحياة بزاوية إفريقية في النصف الاول من المئة السابعة هـ / 13م، وفي نفس الوقت يدل على أن وجود العنصر النسائي - وإن المسنّ كما هو الشأن هنا - كان غير مقبول في بعض الزوايا [34] التي كانت مقصورة فقط على سكنى الرجال. أما في المشرق وفي مصر تحديدا في بداية المئة الثامنة هـ/ 14م فقد عاين إبن بطوطة زوايا «للأعزاب» و«زوايا للمتزوجين على حدة» [35].

* * ومن الزوايا القيروانية الأولى أيضا زاوية أبي محمد عبد السلام المسراتي الصوفي (ت 646 هـ) الذي ذكر إبن ناجي مرارا «زاويته» في سياق حديثه عن «المنافسة» التي نشأت بينه وبين أبي داود عبد السلام الكندي حيث «دخل [المسراتي] إلى زاويته وأمر أن تُجمع أنعلة اهلها في حبل وعملها في عنقه ومشى وفقراؤه خلفه لدار أبي داود ليستغفروا

---

(32) (م) 18110، ص 12 ب « زاوية جدّه أبي النّجاة سالم ».

(33) معالم IV، ص 7.

(34) ليس في كلّها حيث سنرى لكن في فترة لاحقة والدة القديدي أمّ سلامة زينب (ت 670) تجتهد معه في زاويته بقديد ن. م. ، ص 54.

(35) رحلة بطـ ، ص 38.

الله» [36] وهنا نلاحظ مرة أخرى ظاهرة سكنى الفقراء بالزواية. بقدر ما تعكس ظاهرة الخلط على الصعيد المفرداتي بين «دار» الولي و«زاويته» في أوائل المائة السابعة هـ / 13م عدم استكمال تفرّد الزاوية كمؤسسة - وإن اللغط المحيط بـ «زاوية» المهدوي هو ربما مظهر من مظاهر عدم التفرد هذا - وان هي بدأت تجسد في تنظيم الحياة بها وفي تقسيم العمل مقومات الزاوية [37]، بقدر ما يؤكد التمييز الواضح في كلام إبن ناجي بين «الدار» و «الزاوية» وجود هذه الأخيرة كمؤسسة متفردة خلال المئة الثامنة هـ / 14م [38]، مع ما ينتج عنه من تخصيص وتفرد على المستوى التعبيري.

السؤال المطروح هنا : من أين أتى تقليد تشييد الزوايا بالقيروان؟ نحن لم نقف على أية تفاصيل حول تأسيس هاتين الزاويتين - زاوية الحبيبي وزاوية المسراتي الصوفي - اللتين يمكن إعتبارهما أقدم زوايا القيروان اذا اعتبرنا أنه لم يكن لأبي يوسف الدهماني زاوية حيث أن مناقبه التي ألّفها الدباغ (605 هـ - 696 هـ) [39] والتي تعتبر المصدر الأهم بالنسبة لحياة هذا الولي، لم تنسب له زاوية وإن ما نسب إليه انما هو من صنيع المتأخرين كإبن ناجي (ت 839 هـ).

---

(36) معالم IV، ص 16 - 17.

(37) كما رأينا بالنّسبة « لزاوية » المهدوي وكما سنرى بوضوح أكبر بالنّسبة لزاوية أبي عبد الله محمّد المغربي (ت 689 هـ).

(38) حيث أن روايـة إبن ناجي تعود إلى ما سمعه بنفسه ، في حال صغر إه| . ن . م . ص 17 ؛ لم نقف على تاريخ ولادته إلا أنّه من المرجّح انها تعود الى أواسط المئة الثامنة هـ / 14م حيث ت سنة 839 هـ .

(39) **الاسرار الجليّة في المناقب الدهمانية** (م) 17944، ص 1 ب - 61 أ ومعالم III، ص 213 - 229.

إنّ الحبيبي [40] ارتحل إلى المشرق ، حيث توفي ، بعد تأسيس الزاوية وليس قبل ذلك ، إذن لا يمكن اعتبار وجود تأثير مباشر من المشرق في هذه الحالة - فهل كان هنالك أمثلة يقتدى بها في وقته وبالقيروان بالذات حيث تمّت توبته على يد شيخه الدهماني ؟ فإذا استثنينا هذا الأخير للأسباب المذكورة أعلاه ، لم يبق سوى أبي محمّد عبد السلام المسراتي الصوفي الذي كان معاصرا للحبيبي والذي الى جانب قراءته على الدهماني - شيخ الحبيبي - قرأ أيضا على ابي زكرياء يحيى إبن محمد البرقي الصوفي [41].

ونرجّح هنا أن يكون أصل هذا الصوفي وأصل شيخه - مسراته وبرقة وهما من أعمال بلاد طرابلس - قد لعبا دورا في عملية تأسيسه لزاوية بالقيروان، حيث أن المدينتين قريبتان من المشرق وهما على طريق قوافل الحج وحيث أنه يُنسب إلى أبي محمد صالح صاحب رباط آسفي وطائفته تشييد زوايا للحجاج على طول الطريق الفاصلة بين آسفي ومكة [42]. أما الزاوية في حد ذاتها فإنها كانت مقرا لسكنى الولي ولسكنى فقرائه. هذا وكنّا أشرنا إلى زاوية في عمل طرابلس وهي زاوية أولاد سهيل الذي ذكرها التجاني والتي يعزى تأسيسها إلى أبي عيسى سهيل (ت 673 هـ) حيث وإن هي متأخرة بالنسبة لحياة المسراتي إلا أنها قد تشير إلى وجود تقليد في تلك الجهة كان بدأ يترسّخ منذ المئة السابعة هـ / 13م.

* * زاويتان أخيرتان نختم بهما هذه الجولة على زوايا النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م بإفريقية أو زوايا الرعيل الأول. أما الأولى فهي زاوية ابي الفضل قاسم بن محمد القرشي (ت 662 هـ) ببجاية الذي

(40) هو على الأرجح من أصحاب أبي يوسف إبن ثابت الدهماني (ت 621 هـ) وليس ابا يوسف يعقوب إبن خليفة كما تصور الحققان ، **معالم** IV، ص 5 ، هامش 5.

(41) **معالم** IV، ص 9.

(42) انظر H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *Hespéris Tamuda*, vol. 24, 1986, p 34

ترجم له الغبريني في *عنوان الدراية* «وذكر معاوية الزواوي وهو من خدّامه قال جئت يوما لأراه فلما وقفت عند باب الزاوية أصابتني هيبة »[43] كما يذكر لنا إثنين من أصحابه كانا يزورانه في زاويته : أبو يزيد محمد إبن عنوان ومسعود إبن عمر.[44] إذن نجد هنا مقومّين من المقومات التي سبق وعثرنا عليها في زوايا إفريقية : الزاوية كمقر ّلسكنى الولي وكمكان يُجتمع فيه عليه. هل كانت زاوية القرطبي القرشي تأوي أيضا فقراء؟ ليست لدينا معلومات. إننا لم نقف باستثناء هذه الزاوية وزاوية الزواوي التي سبق ذكرها على زوايا أخرى ببجاية من خلال كتاب *عنوان الدّراية* مما يدل على أنه لم يتوفر بعد بهذه المدينة بل بكامل إفريقية تقليد في هذا المجال، وأنّ الظاهرة لا تزال جديدة ومحدودة الإنتشار، حيث أنّ نفس عدد الزوايا وقفنا عليه في حواضر إفريقية الأخرى بالنسبة للنصف الاول من المئة السابعة هـ/13م. والملفت هنا بالنسبة للقرطبي القرشي أنه لم يُذكر إرتحاله إلى المشرق إنما «خروجه» من «بلده قرطبة بالأندلس دون العشرة أعوام مهاجرا إلى الله وقصد نحو الشيخ أبي محمد وكان من أولياء الله المتّقين ومن عباده المخلصين»[45]. ونحن نفترض أن المقصود هنا هو أبو محمد صالح (ت 631 هـ) صاحب رباط آسفي حيث تُذكر بجاية ضمن «شبكة » الزوايا التي انشأتها طائفة الحجاج[46].

تنقصنا المعلومات حول زاوية القرطبي ببجاية حتى نتبين مدى تأثّره بنمط «الزاوية» التي أسسها أبو محمد صالح والتي لم تكن في آخر التحليل سوى النمط «المشرقي» والاسكندري تحديدا حيث أقام الولي

(43) عنوان ، ص 163.

(44) ن. م.

(45) ن. م. ، ص 161.

(46) أنظر : H FERHAT et H. TRIKI, *op cit,* p35

قرابة عشرين سنة بهذه المدينة [47]. بالإمكان هنا الوقوف على نموذج من هذا النمط من خلال الوصف الذي تركه لنا الحميري ابن الصباغ «لزاوية» إبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) بالإسكندرية «ببرج من أبراج السور الذي حبسه السلطان عليه وعلى ذرّيته» [48]. مهما يكن من أمر يمكن أن نفترض أن دخول مؤسسة الزاوية إلى مدينة بجاية لم يكن بغريب عن تأثير المشرق سواء مباشرة - كما هو الحال بالنسبة للزواوي الذي أقام بالمشرق فترة من الزمن - أو بواسطة «القناة المغربية - كما هو الحال بالنسبة للقرطبي القرشي -.

أما الزاوية الاخيرة، وهي كذلك لم تكن بمنأى عن هذا التاثير المشرقي لكون صاحبها - أبو هلال عياد الزيات (ت 665 هـ) من أصحاب أبي سعيد الباجي - «حج على الجريد» [أي عن طريق البر] ويبدو أنه تاه لدى عودته إلى إفريقية [49]. أما زاويته فلا نعلم عنها شيئا سوى كونها أقيمت في الطابق الأعلى من داره (أي في «علو»)، وبها كان مسكنه في حين ربما أقام أهله [50] في الطابق السفلي ، يقول الزيات : «ثم جئت إلى داري وصعدت إلى الزاوية» [51]. كما يرد ذكر هذه الزاوية مرة أخرى: «وحطآني على باب زاويتي» [52]. بحيث تبدو لنا هذه الزاوية أقرب إلى «صنف» زاوية الزواوي منه إلى «صنف» زاوية جميل الحبيبي أو المسراتي التي كان يسكنها فقراء. فوجود «زاوية» الزيّات في علو فوق داره حيث يسكن أهله وبالتالي إستحالة الصعود

(47) **ن. م.**

(48) **درّة** ، ص 34 وانظر أدناه.

(49) **مناقب أبي هلال إبن مخلوف (الزيات)** (م) 18555 ، ص 6 أ و 7 أ.

(50) **مناقب أبي سعيد الباجي** تروي لنا كرامة للولي حدثت مع أحد أولاد أبي هلال عياد «فوجد صبيّا من أولادي يبكي» (م) 18105، ص 46 ب.

(51) **مناقب أبي هلال** (م) 18555، ص 5 أ.

(52) **ن. م.** ، ص 5 ب.

إليها دون الدخول إلى الدار، يجعلانها أقرب إلى مكان للإختلاء - علما بأنه قد يبيت فيها أيضا كما تحيل إلى ذلك مناقبه - منه إلى مكان يُجتمع فيه على الولي أو يسكنه الفقراء. وهذا ليس بغريب حيث أن لا وجود بتونس وفي محيط أبي هلال بالذات في تلك الفترة لتقليد في إنشاء الزوايا مما يثّبت شكوكنا حول وجود زاوية للمهدوي في حياته. فهذا أبو سعيد الباجي مثلا الذي كان أبو هلال من أصحابه [53] ، لم تكن له زاوية حيث لا تتحدث مناقبه إلاّ عن بيته [54] ومسجده [55] الذي نستنتج أنه كان يعقد فيه «مجلسه» [56] ، ويلازمه فيه أصحابه [57]. أمّا عن موقع دار الزيات وزاويته فهل يمكن إستنتاجه من الموضع الذي سيعرف به مقام الولي «داخل باب الجديد من ناحية الجبلي قرب مقام عبد الرحمان المناطقي» [58]، علما بأن ظاهرة دفن الولي في زاويته هي من الظواهر التي لن تُعرف بإفريقية إلا إبتداء من اواخر المئة السابعة هـ / 13م وحيث لم نقف على من دفن في زاوية من بين من أحصيناهم من صوفية تلك الفترة ممن عرفت لهم زوايا. فهذا القرطبي القرشي «قبره قريب من قبر الشيخ أبي زكرياء الزواوي» [59] أمّا هذا الاخير فلا يذكر الغبريني أنه دفن بزاويته. أما المسراتي، فسواء كان قبره «بباب تونس [بالقيروان] بمقربة من قبر الشيخ أبي الحسن القابسي» [60] كما ينسبه إبن ناجي

---

(53) ن. م. ، ص 17 أ.

(54) **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 18105 ، ص 46 أ .

(55) ن. م. ، ص 46 ب.

(56) ن. م. ، ص 47 ب.

(57) ن. م. ، ص 46 ب.

(58) **مناقب ابي هلال** (م) 18555، ص 7 أ . انظر **تاريخ** . ص 34 .

(59) **عنوان**، ص 164 و**أنس** ، ص 28.

(60) حوله انظر **معالم** III، ص 134 - 143.

للعــواني [61] أو «بعــيــدا من [ـه] ومــجــاورا للــشــيــخ أبــي بكــر عــبــد الرحمــن وولــده» كما عاينه هـو [62]. فمـن الــواضـــح أنـــه كـــان بعيــدا عن زاويتـــه وحـتى عن منزلـه [63]، حيث قال العـواني «وتولى حـمله من منزله فقراؤه وتلامـذته حفاة الاقـدام» [64].

خلاصة القول أن نمطين من الزوايا وجدا بإفـريقـيـة في النصف الأول من المئة السـابعـة هـ / 13م، وليس خط الفـصل بينهـمـا خطا كـرونولوجـيـا بحيث كما رأينا تبدو زاوية أبي زكرياء يحيى الزواوي، وهي من الزوايا المبكّرة ببــجـــاية، وزاويـة أبي هـلال الزيّات بتــونس، وهـي من الـزوايا «المتـأخـرة» بالنسبـة للفتـرة المدروسـة (النصف الأول من المئة السـابعـة هـ / 13م)، ينتـمـيـان الى نمط واحـد في حين تـبـدو لنا زاويتـا القـيـروان وزاوية القـرطبي القـرشي ببـجـاية وزاوية التبـاسي بتـونس تجـمع .بينهـا عناصـر ومـقـوّمـات مـشـتـركـة. كـمـا يـتـضـح هنا أن خط الفـصـل ليس جـغـرافـيـا فالنمطان موجودان على حد سواء في نفس «المراكز» الصوفية.

(61) هو، كما سبق، إسحـاق إبراهيم بن يوسف شهر بالعـواني وهو أحـد المصادر الرئيسية لابن ناجي في معالمه ، انظر ترجمته في **معـالـم** ، ص 101 ـ 102.

(62) ن. م. ، ص 13 ـ 14.

(63) المنزل هنا ليس الدار او المسكن بل «البلد» انظر **لسان** III، ص 620 اي موضع النزول عن الفرس تماما كما سيرد بعد حين في قول أبي هلال السـدادي لتلميذه القـديدي : «إمش إلى منزلك وأفتح زاوية» **معالم** IV ، ص 51.

(64) ن. م. ، ص 13.

النّمــط ا (نمط الزواوي ـ الزيات)	النّمــط ب (نمط الحبيبي ـ المسراتي ـ التبّاسي ـ القرشي)
ـ الــزاويــة كمقــر خــاص لسكنى الـــولـــي	ـ الزاوية كمقر لسكنى الولي وفقرائه [65]
ـ الــزاويــة لم تنفصــل كلّيــا عن رحم الجامع ـ الزاوية كجزء من الدّار وغير مستقلّة تماما عنهـا، إذن عملية التفـرّد لا تزال في بدايتها	ـ الزاوية كـفـضـاء مـسـتـقل مـعـماريا لهــا باب مستقل بها [66]
ـ .أهــل. الــولــي (أي أزواجــه في لســان تلك الفترة) يتـولّــين خدمته.	ـ الفــقـــراء يخــدمــون الشــيخ ونزعــة إلى إيكال وظيـفــتي الخــدمــة والتــصــرّف إلى غـــيــــرهم ممّن يقع جلبـــه إلى الزاوية لهذا الغرض.
ـ الزاوية كمكان لاختلاء الولي.	ـ بدء إضطلاع الزاوية بوظيــفــتي تربيــة . التّلامذة . [67] وإطعام الطّعام [68].

إن ما أشرنا إليه من بدء توفّر مقوّمات الزاوية في «دار» الصوفي، لاسيما إجتماع الفقراء عليه كما في حال أبي داود الكندي [69]، والشروع في تقسيم العمل بينهم وتنظيمه حسب مقتضيات الحياة الجماعية وذلك منذ النصف الأول من المئة السابعةهـ/ 13م، إن دل على شيء فهو على مدى إكتمال الشروط لانتشار النمط «ب» من الزوايا إبتداء من النصف الثاني من المئة السابعةهـ/ 13م، وإن لا تزال هذه المقوّمات والشروط تتخذ من دار الولي إطارا لها، وإن يبقى إنتشار الزوايا محدودا بإفريقية في تلك الفترة بحيث لم نقف إلا على ست زوايا عرفت بالإسم وأمكن تشخيصها. وعلاوة على هذه المحدودية التي هي بالذات من

(65) إنّ الحادثة المذكورة في **معالم** ٧١، ص 7 بين الشيخ الحبيبي وفقرائه يمكن تفسيرها على أنّ الحبيبي كانت له دار سكنى أمّا زاويته فكانت خاصة بفقرائه.

(66) كزاوية القرطبي، انظر أعلاه.

(67) انظر المنافسة على التلامذة بين المسراتي وأبي داودالكندي مثلا **معالم** ٧١، ص 16 ـ 17.

(68) كزاوية التباسي، **درّة** ، ص 42.

(69) . وخرج بفقرائه من داره . **معالم** ٧١، ص 17.

خصوصيات النصف الأول من المئة السابعة هـ/ 13م مقارنة مع الفترة اللاحقة، فإن العدد المتكافئ للزوايا التي وقفنا عليها : إثنتين بالقيروان، إثنتين ببجاية، وإثنتين بتونس، إن دلّ على شيء فهو على التطور المتجانس والمتناسق للتصوف في مختلف «المراكز» الصوفية بإفريقية وفي مسألة بهذه الأهمية.

2 - بداية انتشار الظاهرة وتفرّدها

لئن آثرنا في الفقرة السابقة إستعراض الزوايا كلا على حدة لاحاطة أدق بظاهرة لا تزال جديدة، وجب التوقف عند عيّناتها الأولى لاستخلاص مقوّماتها في طور ظهورها الأول واستنباط العوامل المؤثّرة في ذلك، فإننا خيّرنا في هذه الفقرة وفي فترة بدأت خلالها الزوايا بالإنتشار بإفريقية وظهرت نماذج شبه مكتملة عن المؤسسة، التوقف عند مختلف مقوماتها وعناصرها، وذلك على قاعدة عينة من الزوايا إعتمدناها وتنتمي إلى خمس مراكز صوفية بإفريقية: تونس، طرابلس، القيروان، قسنطينة، وصفاقس، وسوف نتناول بالتحليل على التوالي ظروف التأسيس ، المعلم العمراني ، وظائف الزاوية الإفريقية في تلك الفترة، روّادها وتنظيم الحياة بها، وأخيرا مواردها. وهو نفس المخطط الذي سنعتمده في الفصل الموالي كي يتسنى للقارئ الوقوف بدقة على التحولات التي ستشهدها هذه المؤسسة إبتداء من المئة الثامنة هـ / 14م على مختلف هذه الأصعدة.

أ - ظروف تأسيس الزاوية وموقعها من المسار الولائي للصوفي

إذا أمعنا النظر في ظروف تأسيس كل من زاوية والد جد إبن قنفذ للأم (630 هـ - 717 هـ) بقسنطينة وزاويتي القديدي في كل من قديد والقيروان، أمكن تمييز نمطين من التأسيس: نمط «عقلاني» إن صح التعبير ونمط «غير عقلاني».

أمـا النمط الأول: فـهـو نمط تأسـيـس كل من زاوية قـديـد وزاوية قسنطينة، حيث يعزى فتح القديدي لزاويته إلى أمر صدر عن شيخه، أبي هلال السـدادي وكتتويج لعملية «مسـارية» [70] كاشفه خلالها شيخه بأنه هو الذي سيرث بعده «طريقته» وعلى إثر مرحلة تدرّج القديدي في «طريقة» شيخه والتي كان قوامها العبادة والمجاهدة والجوع وذلك عندما أمـره بالعـودة إلى منزله وبفـتح زاويـة : «إمش الى منزلك وافـتح زاوية ينتفع الناس على يديك» [71] وينسب إلى القـديدي قوله: «فلمّا وصلت إليها فتحت الزاوية بها واجتمعت عليّ الإخوان والفقراء» [72] وكذلك قوله «فأقمت بالزاوية، وكثر التلاميذ والمعارف، ووضع الله القبول ببركته» [73].

أمـا تاريخ فتحه لزاويته بقـدّيد فلم نقـف عليه لكن من المرجح أنه كان قبل سنة 668 هـ، تاريخ نزول جيوش الملك لويس التاسع بتونس حيث يذكر إبن ناجي جهاد القديدي وتلميذه أبي علي عمار في تلك الواقعة ونزولهما بأريانة [74]. إن لقاء القديدي بعمّار كان بُعيد تأسيس الزاوية وفي حيـاة أبي هلال السـدادي حـيث كـان القـديدي عـهـد إلى عـمّـار بالتصرّف على الفقراء بالزاوية كما يأتي بعد حين.

نفس سيناريو التأسيس نراه في زاوية يعقـوب بن عمران البويوسفي حيث يخبـرنـا إبن قنفـذ أن شيخـه أبا مـسـعـود إبن عـريـف [75] «أمره بـالإنصراف إلى وطنه [نواحي قسنطينة] [76] فأقام به زاوية ووجد

---

(70) انظر معالم IV، ص 50.

(71) ن. م. ، ص 51.

(72) ن. م.

(73) يقصد « ببركة » شيخه أبي هلال ن. م. ، ص 52.

(74) ن. م. ، ص 25 ـ 26.

(75) «احد اصحاب الشيخ أبي مدين، من جبال شلف بأرض تلمسان أنس ، ص 40.

(76) «كان يحدّث الناس بما يرى من موضعه في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين» ن. م.

ببركته مكانة سنية»[77].

وإلى جانب هذا النمط «العقلاني» للتأسيس، بإيعاز من الشيخ وكتتويج لعملية مساريّة يبلغ على إثرها الصوفي مرتبة الشيخ المربي[78]، يوجد نمط «لاعقلاني» بل غيبي وهو الذي تندرج ضمنه دوافع تأسيس القديدي لزاويته بالقيروان حيث ينسب إليه قوله «ما رحلت من قديد إلا بإشارة ممن تعيّنت عليّ طاعته»،[79] كما ينسب إلى أبي عبد الله الدكالي[80] إجابته أهالي قديد الذين «وقع عندهم من رحيل [القديدي] واقع عظيم» و«يسألونه أن يرغّب إلى الشيخ بالعودة» : «ما أظنه فعل ذلك إلا لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه»[81].

وقد إنعكس هذا النمط الغيبي، و«غير العقلاني» في التأسيس على عملية التشييد نفسها التي تحيط بها هي الأخرى مظاهر غيبية، حيث ينسب إلى القديدي قوله لبنّائي زاويته بالقيروان «الأبدال والسيارة الطيّارة (..) قسطوها، فكل أساس تحفرونه فيها فهو بتقسيطهم، لا تزيدوا فيه ولا تنقصوا منه»[82] ويضيف إبن ناجي أنه كلّما أراد بنّاء الزاوية أن يحفر أساسا «يشير إليه الشيخ بكيفية وضعه على ما قسطه الأولياء (..) حتى كمل بناؤها»[83].

---

(77) ن. م.

(78) وإن لن تبرز بوضوح هذه الصفة إلا خلال المئة الثامنة هـ/ 14م، إلا أن «الوظيفة» موجودة بالفعل، ألا ينسب إلى القديدي قوله : «فأقمت بالزاوية وكثر التلاميذ والمعارف». **معالم** IV 52.

(79) ن. م. و ص 84.

(80) (ت 696) وهو من أصحاب القديدي انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 38 - 42.

(81) **معالم** IV، ص 85.

(82) **معالم** IV، ص 84.

(83) ن. م.

والجدير بالذكر أن تأسيس هذه الزاوية تمّ في آخر حياة القديدي (ت سنة 699 هـ) وبعد عودته من الحج الذي كان سنة 680 هـ [84] وتحديدا لدى استيطانه بالقيروان سنة 686 هـ [85]. هل يشكّل هذا التأسيس تحولا في المسار الولائي للقديدي، من نمط الكسب إلى نمط التوكل وهذا يجاري تماما الإتجاه العام لتطور التصوف بإفريقية في تلك الفترة (أواخر المئة السابعةهـ/ 13م) [86] ؟

ب ـ المعلم العمراني

هل عرفت الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م شكلا هندسيا واحدا أو نسقا معماريا واحدا؟ إننا لا نملك من خلال النصوص الكثير من المعلومات حول هذه المسألة تسمح لنا بتصوّر نمط معيّن تشارك فيه جميع الزوايا أو أغلبها، كل ما هنالك بعض الإشارات إستقيناها من ترجمة هذا الولي ومناقب ذاك علما بأن التجاني ترك لنا في **رحلته** وصفا، وإن مقتضبا، لبعض زوايا وطن طرابلس. والجدير بالذكر هنا أن الرحالة الأندلسيين الثلاثة الذين اجتازوا على تونس خلال رحلتهم الحجازية وهم إبن رشيد والعبدري والبلوي الذي إرتحل بعد الأوّلين بأكثر من 30 سنة [87]، لم يهتموا بهذا الجانب أي بوصف مشاهداتهم لزوايا تونس وإفريقية في تلك الفترة؛ هل لأن إنتشار

(84) . كان سفره من منزل قديد . ن. م. ، ص 81 أمّا الرّكب الذي توجّه فيه القديدي للحج فهو المعروف بـ « ركب المشايخ ».

(85) **معالم** IV، ص 83.

(86) انظر أدناه الفقرة الخاصة بموارد الزاوية.

(87) إرتحل العبدري سنة 688 هـ واجتاز على تونس مرّتين، عند الذهاب سنة 688هـ وعند الاياب سنة 691 أنظر **رحلة** التجاني ،مقدمة، ح ح عبد الوهاب أما ابن رشيد فارتحل سنة 683 هـ واجتاز على تونس مرتين عند الورود سنة 683 هـ وعند الصدور سنة 686 هـ حيث أقام بها سنة كاملة (انظر **ملء** II ،مقدمة، ابن الخوجة) وأما البلوي فارتحل سنة 735 هـ أنظر **تاج** ، ص 53 ـ 54.

الظاهرة كان لا يزال محدودا في أواخر المئة السابعةهـ/ 13م، فحتى إبن بطوطة الذي اجتاز على تونس مرّتين، عند الذهاب سنة 725 هـ - 726 هـ وعند الاياب سنة 750 هـ [88]. والذي أطنب في وصف زوايا بلاد المشرق التي إجتاز عليها [89]، فإنه لا يذكر شيئا عن زوايا تونس في تلك الفترة علما بأنها كانت تعدّ ما لا يقل عن 7 زوايا من أشهرها زاوية الزبيديين التي ذكرها الزركشي في سياق أحداث سنة 709 هـ [90]، خاصة وأن إبن بطوطة تعرّف خلال اجتيازه على تلمسان على أبي عبد الله محمد بن الحسين الزبيدي (ت 740 هـ) الذي واساه واحسن إليه خلال مرضه [91]؛ ومن الملفت أن إبن بطوطة سوف ينزل خلال إقامته بحاضرة إفريقية لا بإحدى زواياها بل بمدرسة الكتبيين [92].

* الزاوية الحضرية

ربما وجب التمييز في تلك الفترة بين الزاوية «الحصينة» والتي غالبا ما تكون خارج المدن والحواضر، والزاوية الحضرية الموجودة داخل القرى والمدن كزاويتي القديدي بالقيروان وقديد مثلا. أمّا هذه الأخيرة فكان فيها مسجد للصلاة أو «بيت» للصلاة: «وأهل الحزب جلوس للقراءة والذكر في مسجد زاوية قديد» [93]. ومما يؤكد أن هذا المسجد كان داخل جدار الزاوية ما جاء في **المعالم** «فطردته من المسجد حتى خرج

(88) انظر **رحلة بط**، ص 19 و 655.

(89) كما سنرى من خلال استشهاداتنا العديدة بهذا الوصف.

(90) **تاريخ**، ص 60.

(91) **رحلة بط**، ص 16.

(92) **ن. م.**، ص 17 و 656.

(93) **معالم** IV، ص 61.

منه وهو يجري ثم سلكت إثره حتى أخرجته من الزاوية كلها»[94]. كما كان فيها «بويتات»[95].

لقد شهدت الزاوية بإفريقيّة على ما يبدو تحولا في أواخر النصف الثاني للمئة السابعةهـ/ 13م بحيث أصبحت الزاوية تأوي أيضا قبر الولي في حين لم نقف على مثل هذه الظاهرة خلال النصف الأول كما أشرنا. فهذا أبو علي سالم القديدي (ت 699 هـ) «حُمل إلى بيت خلوته من الزاوية فدفن بها في قبر كان أمر بحفره قبل وفاته بثلاثة أعوام»[96]. وكان بزاوية القديدي بالقيروان عدة «بيوت» (أو غرف) يعرّف بها حسب وجهتها : «كالبيت الشرقي» مثلا الذي كان يجلس فيه الولي «تارة في صدره، وتارة عن يمين الداخل، وتارة عن يسار الداخل »[97]، كما كان فيها «خلوة» للولي يجلس فيها وهي «التي دفن بها»[98]، والتي كان ينتظم فيها ميعاد الرقائق[99]. كما كان فيها أيضا سقيفة يجلس فيها أحيانا الولي[100].

هل وجد في هذا الصنف من الزوايا فضاء خاص بالولي وأهله - ربما كان طابقا أو علوا أو جزءا من الزاوية مستقلا شيئا ما لتفادي الاختلاط - وفضاء خاص بسكنى الفقراء؟ هذا ما نفترضه، أقله بالنسبة

---

(94) معالم ، ص 87.

(95) تصغير لبيوت و«البيت» هو باللهجة العامية الغرفة أو الحجرة والمقصود هنا بـ«البويتة» على الأرجح الخلوة حيث جاء في النص: « يختفي فيها الشيخان» ن. م. ، ص 65.

(96) ن. م. والمقصود هنا زاويته بالقيروان حيث جاء في مطلع ترجمته « القيرواني مسكنا آخرا ومدفنا » ن. م. ، ص 49.

(97) معالم ، ص 78.

(98) ن. م.

(99) «وكان ذلك في مجلس خلوته في الزاوية» ن. م، ص 77 أما الرقائق فهي مجلس الذكر تقرأ فيه الأشعار وهي من الرياضات القديمة التي عرفتها القيروان منذ المئة الثالثة هـ/ 9م لاسيّما في مسجدي السبت و الخميس السابق ذكرهما.

(100) معالم IV، ص 78.

لزاوية القديدي بمنزل قديد والتي تذكر ترجمته أنه كان يسكن بها [101] وأن والدته، أم سلامة، كانت «مجتهدة» معه [102]. أما زوجاته الأربع فكُنّ موجودات عند وفاة أم سلامة سنة 670 هـ أي قبل إنتقال الولي إلى القيروان وهنّ اللواتي تولّين غسلها [103]، ولم تذكر ترجمته دارا له بقديد، خلافا للقيروان حيث أصبح له زاوية ودار [104]. هل هذا الاستقلال بين زاوية الولي و«دار سكناه» - علما بأن البناءين كانا ملتصقين، بينهما حائط مشترك [105] - ينذر بوقوع تحوّل ما على مستوى المؤسسة ككل، أم هو خاص بالزاوية القيروانية؟ مرة أخرى تحول ضحالة المعلومات دون الإجابة عن هذا السؤال؛ فبالنسبة للقيروان وباستثناء زاوية القديدي لم نقف، لنفس الفترة، على زاوية أخرى أمكن مقارنتها بها. أما الزوايا المعاصرة بتونس والتي نتطرّق إليها في الفقرة الموالية، فلا نعرف تقريبا شيئا عنها، باستثناء زاوية المغربي.

ومن الزوايا الحضرية أيضا «زاوية الزبيديين» بتونس التي ذكرها الزركشي [106] لكن دون إعطاء أي وصف لمعالمها، في سياق رواية أحداث سنة 709 هـ، وكذلك زاوية المرجاني (أبو محمد ت 699 هـ) التي يُروى أن بعض من سيتولى الخلافة في الدولة الحفصية والمكنّى بـ «أبي عصيدة»، وهو إبن السلطان الواثق (ت 679 هـ) من جارية له، سيولد في أحد بيوتها، في «بيت» المرجاني تحديدا [107]. نحن مع الأسف نفتقر كما

---

(101) ن. م. ، ص 51.
(102) ن. م. ، ص 54.
(103) ن. م. ، ص 86.
(104) ن. م. ، ص 78.
(105) ن. م.
(106) **تاريخ** ، ص 60.
(107) **تاريخ** ، ص 53 انظر أدناه.

ذكرنا إلى وصف في مصادر الفترة لمختلف هذه الزوايا، مما يجعلنا نكتفي بتقديم بعض الإفتراضات، كأن نرجّح مثلا أن زاوية كالتي تنسب إلى أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) بتونس، كانت على جانب من الإتساع وتحتوي على عدة غرف وربما إتسعت لأكثر من طابق حيث تروي مناقبه أنّ تنقّل فقرائها كان يتطلب «ثلاثة أرحلة بحيث يكون في كل رحل عشرين »[108]، بحيث نستنتج إذا صحّت هذه الرواية أن عددهم كان يناهز الـ 60 فقيرا وهو عدد معقول بالنسبة لما كان موجودا في زوايا أخرى في تلك الفترة كما سيأتي في فقرة موالية .

* الزاوية الحصينة

أما الصنف الآخر من الزوايا الإفريقية في تلك الفترة فهو الزاوية الرابطة أو الزاوية الحصينة كما وصفها التجاني في رحلته، عند إجتيازه على وطن طرابلس: «ثم اجتزنا (..) على زاوية تعرف بزاوية أولاد سهيل فنزلنا هناك وهي رابطة حصينة يحف بها شجر كثير (..) ولها أرض متسعة تعرف بالسابرية»[109] ؛ ومما عاينه التجاني في هذه الزاوية قبر الشيخ أبي عيسى مؤسسها[110] . وإذا صحّ الإفتراض بأن أبا عيسى دفن في الزاوية عند موته (أي سنة 673 هـ) وليس لاحقا فتكون هذه أقدم زاوية بإفريقية دفن فيها مؤسسها. وعلاوة على مساكن لأولاد أبي عيسى الذين خلفوه في «إقامة رسم الزاوية» و«سكنوها رحمة للمجتازين بهم»[111]، كانت في الزاوية على ما يبدو مكتبة حيث عاين التجاني كتبا كثيرة محبسة[112] وكذلك مخزن للأسلحة محبسة هي الأخرى حيث

---

(108) مناقب ابي عبد الله محمّد المغربي (م) 18441، ص 21 أ.

(109) رحلة ، ص 212.

(110) ن. م. ص 213.

(111) ن. م.

(112) ن. م.

يقول : «فأصعدونا إليهم فوجدانهم قد شحنوها بالعدد المنمنة على نحو التحبيس عليها» [113].

و إلى صنف الزوايا الحصينة أيضا تنتمي زاوية أولاد سنان التي يجتاز عليها التجاني بعد مروره على زاوية أولاد سهيل والتي يصفها بأنها «أضخم (..) حالا وأكثر رجالا، من سابقتها بها مبان كثيرة ولها أرض متسعة» [114] والجدير بالذكر أن هذه الزاوية كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أولاد سهيل، أعطت إسمها للموضع، لكن هنا وخلافا للزاوية الأولى ، أصبح من العسير الفصل في كلام التجاني بين وصفه للزاوية كمؤسسة متفرّدة ووصفه للموضع الذي أصبح برمّته يعرف بها. فهل «المباني الكثيرة» تحيل إلى الزاوية أم إلى الموضع؟ مهما يكن من امر ان الظاهرة ملفتة وإن دلّت على شيء فهو على مدى حيوية المؤسسة اقتصاديا [115] واجتماعيا [116].

لقد ترك لنا الحميري إبن الصباغ وصفًا لزاوية أبي الحسن الشاذلي في الأسكندرية كما عاينها بنفسه سنة 715هـ أي بعد 59 سنة على وفاة الشاذلي (ت 656 هـ) بحيث لا نتصور أنه اعتراها تغير ملحوظ، وهي كانت «ببرج من أبراج السور حبسه السلطان [117] عليه وعلى ذرّيته [118] (..) بأسفله ماجل كبير ومرابط للبهائم. وفي الوسط منه

---

(113) ن. م.

(114) ن. م. ، ص 213 - 214.

(115) الا يذكر التجاني أن «هنالك [أي في ذلك الموضع] مجمع العرب وسوقهم، وبها يباع مجتلبهم ومسوقهم» رحلة ، ص 214.

(116) يوجد في نفس الفترة تقريبا بالقيروان . ربض أولاد حكيم . (نسبة الى غيث الحكيمي تلميذ الحبيبي) ونحن هنا أمام حالة نموذجية لم يؤسس فيها الولي زاوية بل أسس حيا كاملا (أو ربضا) يعرف به، حول داره التي سكنها بأهله والمسجد الذي بناه : . فبنى الناس بجواره يمينا وشمالا حتى كثر الخلق بربضه .. معالم IV، ص 35 - 36.

(117) لما كانت إقامة الشاذلي بالاسكندرية بدأت على الأرجح ما بين سنة 642 و 646 هـ فسلطان الوقت آنذاك كان الملك الصالح أيوب 638 - 647 هـ/1240 - 1249م الذي وقع في آخر سنة من ملكة النزول الصّليبي في عين دمياط. انظر الفارسية، ص 110.

(118) درّة. ص 34.

مسـاكن للفـقـراء وجـامع كـبـيـر وفي أعـلاه أعليـة لسكناه [أي الشـاذلي] ولعياله»[119]. نحن لم نقف في المحيط المباشر «للمدرسة» الشاذلية بتونس خلال النصف الثاني من المئة السابعة هـ/ 13م على زوايا أمكن ربطها بهذا النسق المعماري.

ج - وظائف الزاوية الافريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

وجب التمييز بين 3 أصناف من الزوايا بإفريقية في تلك الفترة :

1 - الزاوية كفضاء يجتمع فيه الإخوان والفقراء على شيخ من الشيوخ كما هو الحال بالنسبة لزاوية المغربي وزاوية المرجاني بتونس - وربما أيضا زاوية الزبيديين المعاصرة لهما وإن نحن نفتقر إلى معلومات حولها - وزاويتي القديدي بقديد أولا ثم بالقيروان وزاوية الشيخ أبي الحسن علي إبن عبد الكافي بوطن صفاقس.

2 - الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الأموال كزاوية أولاد سنان وزاوية أبي غمارة .

3 - الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها كزاوية أولاد سهيل.

علما بأننا في محاولة التصنيف هذه إعتمدنا على الوظيفة أو «الرسالة» الأساسية للزاوية حيث يمكن أن تضطلع هذه الاخيرة بوظائف أخرى الى جانب وظيفتها الأساسية.

* الزاوية كمسكن للفقراء

إلى هذا الصنف تنتمي زاوية القديدي بكل من قديد والقيروان حيث ينسب اليه قوله : «واجتمعت عليّ الإخوان والفقراء وكنت على قدم

---

(119) ن. م.

التجريد فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت وطاويا» [120].

كذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد المغربي بتونس والتي سبق ذكرنا لفقرائها وعددهم، وزاوية المرجاني التي يذكر الزركشي أنه أطعم فقراءها عصيدة الحنطة [121] يوم ولادة إبن الواثق بـ «بيت» الولي بالزاوية كما سبق ، من هنا كنية الولد بـ«أبي عصيدة».

إلى نفس هذا النمط تنتمي زاوية أبي الحسن علي إبن عبد الكافي بوطن صفاقس [122]. حيث كان يسكنها ، علاوة على أولاد الولي «خلق كثير» دون أن يذكر لنا مقديش عددهم.

أما النشاط «الصوفي» للزاوية في تربية المريدين والتلاميذ وتنظيم مجالس الذكر والتدريس فنراه بوضوح في زاوية القديدي بقديد حيث سبق وذكرنا ما ينسب إليه من قول : «فأقمت بالزاوية، وكثر التلامذة والمعارف» [123]. ومما يؤكد أيضا أن زاوية القديدي كانت مؤسسة صوفية بكل معنى الكلمة، أي فضاء يتربىّ فيه مريدوه ويسلكون «طريقته» في التصوف هذا القول المنسوب إليه عن تلميذه عمّار: « أخذ في الإجتهاد والعبادة، والحزن والبكاء وسرد الصيام والإقلال من الكلام، وكان لا ينام من الليل إلا قليلا» [124]، وهذه جميعها من مقوّمات «الطريقة» السدادية كما كانت تعقد بالزاوية مجالس للذكر والقراءة بمسجدها تحديدا [125] وكان ينظّم ميعاداً للرقائق بزاويته بالقيروان [126].

---

(120) معالم ، ص 52.

(121) تاريخ ، ص 53.

(122) انظر ترجمته في نزهة II، ص 303 ـ 306. وورد ذكر الزاوية في ن. م.

(123) معالم IV، ص 52.

(124) ن. م.، ص 53 و 54.

(125) معالم IV، ص 61.

(126) ن. م.، ص 77.

وتظهر لنا رواية مقديش للأحداث التي كانت زاوية ابن عبد الكافي بصفاقس مسرحا لها - والتي نذكرها أدناه - هذا الأخير يعطي درسا في زاويته : «وكان نزولهم بعد العصر عشية الجمعة والشيخ في الدرس (..) فخرج الشيخ من الدرس» [127].

أما في تونس فكانت تقام أيضا مجالس الذكر في زاوية المغربي [128]. كما كان أيضا للمرجاني مجلس على الأرجح بزاويته وكان المغربي ممن يحضر ذلك المجلس [129]. هل كانت زاوية المرجاني تضطلع في حياته (أي في المئة السابعةهـ/ 13م) بوظيفة التدريس أيضا؟ مصادر الفترة لا تذكر شيئا. ووجب هنا الإحتراز من بعض الأعمال التي تستعمل عدة مصطلحات تخلط بينها دون أية مراعاة لتاريخية ظهورها بإفريقية ودون ذكر المصادر التي أستقت منها هذه المعلومات كقول النيال مثلا في سياق تعريفه بالمرجاني : «صاحب المدرسة المرجانية وكان يرابط فيها وجعلها لطلبة العلم رباطا» [130]، في حين أن تقارب المؤسستين (الزاوية والمدرسة) لن يتم إلا في أواخر الفترة الحفصيّة كما سنرى لاحقا. هذا مع العلم أن «رباط» المرجاني ذكره إبن الشمّاع [131] وهو من المتأخرين [132]. إنّ إضطلاع بعض زوايا إفريقية في تلك الفترة (أواخر المئة السابعة هـ/ 13م) بوظيفة التدريس، وإن سوف ينتشر أساسا خلال القرن الموالي إلا أنّه وارد وهو ما تسمح

---

(127) **نزهة II** ، ص 305.

(128) **مناقب أبي عبد اللّه محمّد المغربي** (م) 18441، ص 21 أ.

(129) (م) 18441، ص 21 ب ؛ **الفارسيّة**، ص 153.

(130) النيال (محمّد البهلي) **الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي**، مكتبة النجاح، تونس، 1965. ص 264.

(131) **الأدلّة** ، ص 95.

(132) ألّف كتابه في اواخر عام 861 هـ **الأدلّة**، ص 3 (ط. الكعاك) واقتبس فيه الكثير عن إبن خلدون في كتاب **العبر** وعن **الفارسيّة** لابن قنفذ.

أيضا بافتراضه المكتبة المحبسة على زاوية أولاد سهيل والتي عاينها التجاني في رحلته [133].

* الزاوية الإفريقية ووظيفة إيواء الفارين

لقد سبق وذكرنا فرار جارية السلطان الحفصي الواثق يوم قتل هذا الأخير، إلى زاوية الولي أبي محمد المرجاني حيث ولدت في أحد «بيوت» الزاوية. ولمّا كان الواثق قتل سنة 679 هـ [134]، فهذا مؤشر على اضطلاع الزاوية بإفريقية بوظيفة إيواء الفارين منذ تلك الفترة.

نفس وظيفة «ملجأ الملهوف» على حد تعبير أبي الحسن علي ابن عبد الكافي المذكور أعلاه [135]، إضطلعت بها زاوية هذا الولي بوطن صفاقس حسب ما ذكره مقديش من خلال حادثة هروب أحد الوزراء سنة 705هـ إليها «ومعه خمسة أبغال محمّلة بالذهب والسروج والملبوس من أكراك وحلل وغيرها من أنواع اللباس، ونزل بالزاوية المذكورة هو وخدامه فاستقر بالزاوية (..) ثلاثة أيام » [136]. إن لجوء الوزير الهارب إلى الزاوية دليل على أن الزوايا بإفريقية في تلك الفترة أصبحت بعد فضاءً «حرما» لا يُنتهك. ألم ينسب إلى أبي الحسن قوله إلى الجنود الذين جاؤوا يبحثون عن الوزير «وأرادوا رفعه من الزاوية كرها» : «يا فرسان لا تهتكوا الحرم» [137] بحيث أن الوظيفة الإجتماعية والروحية للزاوية في «جبر الخواطر» لا توازيها إلا سلطتها الخارقة في الدفاع عن نفسها تجاه من لا «يحترمها» أي من ينتهك حرمتها وحرمة من يلجأ إليها «دخيلا

---

(133) رحلة ، ص 213.

(134) تاريخ ، ص 43.

(135) نزهة اا، ص 304.

(136) ن. م. ، ص 303.

(137) ن. م. ، ص 305.

على الله ونزيلا [على الزاوية] » [138]: «مــن أتانا زائرًا رجع مـجـبـور الخاطر ومن أتانا بجُور غائر أعمر الله به المقـابـر» [139] ولا شك أن هذه الرواية التي تظهر مصير كل من تحدّثه نفسه بإقتحام الزوايا عنوة [140]، للقبض على من لجأ الى حرمها، وما آلت إليه من خضوع السلطة «لحكم» الزاوية، الهدف منها تعزيز فكرة حرمة الزوايا وسلطانها تجاه السلطة وأعوان المخزن في فترة بدأت فيها الزوايا تلعب دورا إجتماعيا وسياسيا وإقتصاديا ودينيا سوف يظهر أساسا خلال المئة الثامنة هـ/ 14م لكن لاحت بوادره منذ أواخر المئة السابعة هـ/ 13م.

اضطلعت زاوية الزبيديين بتونس بنفس هذه الوظيفة حيث يروي الزركشي في سياق أحداث سنة 709 هـ هروب أبي عبد الله محمد إبن الدباغ حاجب السلطان الحفصي أبي بكر الشهيد وكاتب علامته عندما قتل هذا الأخير وتولّى الخلافة ابو البقاء خالد [141]، إلى هذه الزاوية التي نستنتج أنها كانت تتمتع بحرمة لدى أعوان المخزن حيث وقع الإحتيال على الحاجب «حتى خرج إختيارا فثُقف» [142]؛ وهذه أيضا من الامثلة المبكّرة على حرمة الزوايا التي ستعمّم خلال المئة الثامنة هـ/ 14م.

إن إضطلاع الزوايا بوظيفة إيواء الفارّين نتيجة لما كانت تحظى به من حرمة لدى السلطة السياسية، هو من الظواهر التي عاينها أبن بطوطة بالمشرق وتحديدا في ظفار في «زاوية الشيخ الصالح العابد أبي محمد ابن أبي بكر إبن عيسى (..) وهذه الزاوية معظّمة عندهم يأتون إليها

---

(138) ن. م. ، ص 304.

(139) ن. م. ، ص 305.

(140) انظر أطوار « المعركة » بين عسكر الأمير « قدر ثلاثة عشر خباء ».، والزاوية في **نزهة** اا، ص 305.

(141) **تاريخ** ، ص 60.

(142) ن. م.

غدوا وعشية يستجيرون بها فإذا دخلها المستجير لم يقدر السلطان عليه» [143]؛ وقد شاهد إبن بطوطة نفسه مَن كان لجأ إليها : «رأيت بها شخصا ذكر لي أن له بها مدّة سنين مستجيرا لم يتعرض له السلطان وفي الأيام التي كنت بها إستجار بها كاتب السلطان وأقام فيها حتى وقع بينهما الصلح» [144].

* الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الاموال

وقفنا على أربع زوايا أشارت إليها المصادر عُرفت أساسا بهذه الوظيفة. أولها زاوية عاينها التجاني عند إجتيازه على «زريق» من وطن قابس، «يسكنها رجل من البربر (..) إسمه سلام ويعرف بأبي غرارة [145] (..) وهو يخفر في قبائل دباب وله في إستخراج أموالهم منهم اليد القوية» [146].

كما سبق و أشرنا إلى شهادة التجاني حول زاوية أولاد سهيل الذين «سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم (..) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب، والدبابيون يرعون لهم حق رباطهم وحق مشاركتهم لهم في النسب» [147]؛ والجدير بالذكر هنا أن هذه الزاوية التي أسّسها أبوهم، أبو عيسى سهيل (ت 673 هـ)، كانت «رسالتها» الأصلّية كما سنرى أدناه «إضافة من كان يرد عليـ[ها]» [148]. بعد موت المؤسس وخلافته من طرف أبنائه في «إقامة رسم [الزاوية]»، حافظت هذه الأخيرة على رسالتها

---

(143) رحلة بط ، ص 261.

(144) ن. م.

(145) انظر حوله ن. م. ، ص 180 ـ 181.

(146) ن. م. ، ص 180.

(147) ن. م. ، ص 213.

(148) ن. م.

الأولى لكن أضافت عليها «وظيفة» أخرى وهي استخراج الأموال أو المتاع من العرب وإرجاعه إلى أصحابه من المجتازين الذين وقع سلبهم. ولا شك أن ما عاينه التجاني من «عدد منمنة» محبسة على الزاوية يدخل في إطار إضطلاعها بهذا الدور.

أما الزاوية الثالثة فهي زاوية أولاد سنان وهم أيضا من الأعراب [149]. يقول التجاني: «وهذه الزاوية راجعة إلى حكم عبد الله إبن دباب (..) الشديد القسوة المشهور هو وبنوه بربط البربر وتعذيبهم بالنار وغيرها لاستخراج أموالهم منهم» [150].

وأخيرًا زاوية طولقة (من بلاد الزاب) التي أسّسها سعادة الرياحي (ت 705 هـ / 1305م) [151] التي تعاقب عليها أبناؤه وأحفاده ويضيف إبن خلدون: «وتعترف لهم أعراب الغلاة من رياح حقا في إجازة من يجيزونه من أهل السابلة» [152].

* الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها وإطعام الطعام

تكاد لا توجد إلاّ زاوية واحدة بإفريقية في تلك الفترة أنشئت لهذا الغرض وإضطلعت أساسا بهذه الوظيفة [153] وهي زاوية أولاد سهيل التي ذكرناها مرارا. جاء في **رحلة** التجاني في تعريفه بمؤسّسا وبداوفع تأسيسها: «وسهيل صاحب هذه الزاوية رجل كان يعرف بأبي عيسى

(149) ن. م.، ص 214.

(150) ن.م. إذن نستنتج أن هؤلاء كانوا يسكنون الزاوية ويشاركون أباهم في إقامة رسمها.

(151) عبر VI، ص 81 - 83.

(152) ن. م.، ص 85.

(153) بحيث يبدو لنا الكلام المنسوب الى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) في مناقبه وهو الذي لم نقف له على زاوية، من الاقحامات المتأخرة: «زاوية بلا مائدة فما في بنيانها فايدة» (م) 18555، ص 136 أ.

يذكر عنه صلاح وإعتناء بإضافة من كان يرد عليه» [154]. ومن الواضح من كلام التجاني أن هذه هي الوظيفة الأساسية التي اضطلعت بها هذه الزاوية زمن حياة أبي عيسى . و عند اجتياز صاحب **الرحلة** عليها (سنة 707 هـ - 708 هـ) وقد خلف بعد أولاد سهيل أباهم في اقامة رسم الزاوية فإنها كانت لا تزال تضطلع بهذه الوظيفة، ويذكر التجاني إصرار أهل الزاوية على إضافة ركب اللحياني [155] ودعوته إلى «التحرّم بطعامهم» [156]؛ الملفت هنا استعمال لفظة « التحرّم» التي تحيل إلى الزاوية كفضاء «حرم». إن هذا المفهوم رأيناه أيضا في زاوية علي إبن عبد الكافي بوطن صقافس وهو سيفعل بقوة خلال القرون اللاحقة، ولا شك أن مثال زاوية أولاد سهيل وشهادة التجاني هي من الشواهد على الطابع المبكّر لهذه الظاهرة. إن إقتران الطعام بالحرم، يرادفه إقتران الطعام بالبركة كما جاء في **نزهة** مقديش على لسان أبي الحسن علي إبن عبد الكافي : «أنزلوا يا فرسان على بركة الله وكلوا طعام الزاوية (..) ما لكم لا تأكلون من طعام البركة» [157]، بحيث يصبح الثلاثي: الحرم - الطعام - البركة، في أساس إضطلاع الزوايا بوظيفة إطعام الطعام لمن يرد عليها زائرًا أو مسافرًا.

هل هذه «الرسالة» - إضافة المجتازين عليها - التي تميّزت بها زاوية أولاد سهيل عن غيرها من زوايا إفريقية في تلك الفترة، يجعلها أكثر هذه الزوايا قرابة مع الزوايا بالمشرق حيث حسب شهادة إبن بطوطة كانت هذه الوظيفة إحدى السمات الأساسية للزاوية المشرقية في

---

(154) **رحلة** ، ص 213.

(155) هو «كبير الدولة الحفصيّة آنذاك وشيخ الموحّدين الامير أبو يحيى زكرياء إبن اللحياني الذي اصطحب التجاني معه في سفرته لتفقد شؤون المملكة» انظر **رحلة** «مقدمة» حسن حسني عبد الوهاب، ص «لا».

(156) **رحلة** . ص 213 «ثم أتوا بطعام محتفل فطعمنا وانتشرنا».

(157) **نزهة** II، ص 304.

كل من آسيا الوسطى لا سيّما في سمرقند وبخارى [158]، وفي مضيق هرمز بمدينة لار [159]، وفي «عراق العجم» خاصة بمدينتي أصفهان وشيراز [160] وفي إيذج حيث يروي إبن بطوطة أنّ «في كل منزل من منازلها زاوية يسمّونها المدرسة (..) فإذا وصل المسافر إلى مدرسة منها أتي بما يكفيه من الطعام والعلف لدابته (..)» [161]، وفي بلاد الأكراد، «في كل مرحلة زاوية فيها للوارد الخبز واللحم والحلواء» [162]، أما في مدينة كازارون [163]، حيث زاوية الشيخ أبي إسحاق الكازاروني فـ «لا يتركون الوارد عليهم للسفر حتى يقيم في الضيافة ثلاثة» [164]. وكذلك الشأن في «عراق العرب»، لا سيما في كربلاء عند مشهد الحسين إبن علي، حيث عاين إبن بطوطة «زاوية كريمة فيها الطعام للوارد والصادر» [165]، كما عاين في مشهد، «مدرسة عظيمة» يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة، ولكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام [166]. أما في بغداد فيبدو أن هذا التقليد كان في تراجع حيث يذكر إبن بطوطة أنّ زاوية الإمام أبي حنيفة كانت الوحيدة ببغداد التي «يطعم فيها الطعام» [167]. كما عاين إبن بطوطة هذا التقليد في زوايا بلاد الشام لا سيما بمدينة صهيون التي «خارجها زاوية في وسط بستان فيها الطعام

---

(158) انظر رحلة بـط و ص 368 و 378.
(159) ن. م. ، ص 277.
(160) ن. م. ، ص 200 و 202.
(161) ن. م. ، ص 195.
(162) ن. م. ، ص 191.
(163) . على مسيرة يومين من شيراز ، رحالة بـط ، ص 217.
(164) ن. م. ، ص 216.
(165) ن. م. ، ص 221.
(166) ن. م. ، ص 176.
(167) ن. م. ، ص 227.

للوارد والصادر» [168] وكذلك في جبلة على قبر إبراهيم إبن أدهم «زاوية حسنة فيها بركة ماء وبها الطعام للصادر والوارد» [169]. أمّا في «البلاد التركية» فإن تقليد الفتوّة أو الأخية [170] كان واسع الإنتشار [171]، وفي قونية، وعلى تربة الصوفي جلال الدين الرومي، «زاوية عظيمة فيها الطعام للوارد والصادر» [172].

لا نستبعد أن تكون هناك علاقة بين الوظائف التي كانت تضطلع بها زاوية أولاد سهيل من إضافة المجتازين عليها و ربما أيضا من تدريس، وموقعها في وطن طرابلس .

د ـ الحياة اليومية بزاوية إفريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

رأينا أن عدد فقراء الزاوية المقيمين بها قد يبلغ في تلك الفترة ستين فقيرا في بعض الأحيان كما في زاوية المغربي بتونس . وحتى زاوية القديدي بمنزل قديد وإن لا تذكر ترجمته بالتحديد عدد فقرائها فهي تنسب إليه قوله : «ثم مشيت إليه [هو شيخه السدادي] ومعي أربعون فقيرا» [173].

---

(168) ن. م.، ص 75 ـ 76.

(169) ن. م.، ص 79.

(170) «الإخيّ (..) رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبّان الأعزاب والمتجردين ويقدّمونه على انفسهم وتلك هي الفتوّة أيضا، ويبني الزاوية ويجعل فيها الفرش والسرج وما يحتاج اليه من الآلات ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معايشهم . ويأتون اليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترون به الفواكه والطعام (..) فإن ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد انزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافته لديهم (..) وإن لم يرد وارد إجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنّوا ورقصوا وانصرفوا الى صناعتهم بالغدو» رحلة بط. ص 285.

(171) ن. م.، ص 293 و 312ـ 313 و 314 ـ 315.

(172) ن. م.، ص 294.

(173) معالم IV، ص 52.

ولا شك أن وجود هذا العدد من الفقراء بصفة شبه قارة بالزاوية كان يتطلب حدا أدنى من تقسيم العمل وتنظيمه بينهم وقد يعهد الشيخ إلى أحد تلامذته بالتصرف في شؤون الزاوية كما فعل القديدي مع عمّار المعروفي بزاويته بقديد: «وكان يوالي عني أسباب الدنيا والتصرف على الفقراء» (174). أما عند فتحه لزاويته بالقيروان فإن هذه المهمة آلت إلى الحاج عبد الله بن زياد «ولما وصل الشيخ القيروان أطلق في يده جميع ما يأتيه من الفتوح» (175)، وهو الذي كان يخدم القديدي قبل السفر للحج سنة 680 هـ ورافقه في حجه و«تقدّم على النفقة» (176) وأمره القديدي ببناء الزاوية بالقيروان (177).

لقد ورد ذكر «المقدّم بدار الشيخ» (178) و«نقيب الزاوية» (179) في **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (ت 689 هـ) ولئن لم نقف خلال المئة السابعة هـ/ 13م بإفريقية على مثل هذه المصطلحات التي ستروج أساسا إبتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م (180)، نرجّح أنه وقع إسقاطها على زاوية المغربي من طرف بعض المتأخرين.

أما بالنسبة لمهمة «خديم الفقراء» التي وردت هي الأخرى في **مناقب المغربي** حيث نراه يأمر خديمه أبا عمر حريز: «إخدم إخوانك والله يعينك» (181) فنحن هنا أمام حالة طريفة : التحول من مهمة «خادم الشيخ» وهي من المهام التي يمكن إعتبارها تندرج ضمن المرحلة السابقة

---

(174) ن. م.، ص 53.

(175) ن. م.، ص 70.

(176) ن. م.، ص 82.

(177) ن. م.، ص 84.

(178) **مناقب** أبي عبد الله محمّد المغربي (م) 18441، ص 21 ب.

(179) ن. م.، ص 22 أ.

(180) انظر الفصل القادم.

(181) ن. م.، ص 20 ب.

لظهور الزوايا [182] إلى مهمة «خديم الفقراء» أو خديم الزاوية المرتبطة بمرحلة ظهور الزوايا.

ومن المهام الأخرى أيضا التي وردت في مصادرنا، الإمامة بمسجد الزاوية حيث تذكر ترجمة القديدي أن أبا عبد الله محمد إبن عثمان إبن غانم كان إمامه [183]. كما كان هنالك مؤذّن [184]. لقد جاء في وصف إبن بطوطة للزوايا بين مدينة رامز وتستر من بلاد الأكراد: «في كل مرحلة زاوية (..) وفي كل زاوية الشيخ والإمام والمؤذنون والخادم للفقراء والعبيد والخدم بطبخون الطعام» [185].

هل تم اقتباس تقسيم العمل في زوايا إفريقية لتلك الفترة من المشرق حيث كان معمولا به مع العلم بأن مستوى الهيكلة والتنظيم في زوايا المشرق كان متقدما على ما هو معروف وموجود بإفريقية في نفس الفترة تقريبا [186]، كما سنرى من خلال بعض الأمثلة، وحيث لن ترتقي زوايا إفريقية بصفة عامة إلى هذا المستوى من التنظيم والتخصص في المهام والتشعب إلا إبتداء من النصف الثاني من المئة الثامنة هـ/ 14م [187].

تتحدث مناقب الشاذلي عن أحد اصحابه، أبو محمد عبد العزيز الزيتوني أنه «كان ناظرا على طعام الفقراء» [188]؛ مع العلم أن هذه

---

(182) حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني ت 621 هـ أن من خدمه ولازمه «المرابطة» أم يحيى مريم وإبن مناص، **معالم** III، ص 221 ـ 222 هو ابو زكرياء المعروف بابن مناص انظر حوله **ن. م.** 218 ـ 221.

(183) **معالم** IV، ص 103.

(184) **ن. م.**، ص 55.

(185) **رحلة بط**، ص 191.

(186) وإن نحن نعتمد هنا أساسا على مشاهدات إبن بطوطة التي تعود إلى حوالي سنة 726هـ إلا أنه يمكن افتراض أن ملاحظاته تنسحب على وضع الزوايا بالمشرق في نهاية المئة السابعة هـ/13م وبداية الثامنة هـ/14م وهي الفترة التي نحن في صددها هنا بالنسبة لإفريقية.

(187) انظر الفصل الموالي.

(188) **درّة**، ص 39.

التسمية بالذات لم نقف عليها بإفريقية أقلّه في الفترة الحفصية في حين كانت شائعة في التقليد الصوفي المصري [189] والمشرقي حيث عاين إبن بطوطة بزاوية قصطمونية (في البلاد التركية) مهمّتي الإشراف والنظر بحيث أن الأولى يُعهد بها إلى أحد الصوفية المقيمين بالزاوية وكان هذا ربما شرطا من شروطها، أما الثانية - النظر - فيتولاها من ليس بالضرورة فقيرا أو صوفيا وقد يكون أحد أبناء من ابتناها من الأمراء أو الأعيان [190]. ولقد ترك لنا إبن بطوطة وصفا لزوايا مصر عند إجتيازه عليها سنة 726هـ فيقول: «لكل زاوية شيخ وحارس (..) وترتيب أمورهم عجيب (..) من عوائدهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية الى الفقراء صباحا فيعين له كل واحد ما يشتهيه من الطعام » [191]؛ إذا جاءهم زائر يقف بباب الزاوية «فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج إليه ويسأله من أي البلاد أتى وبأي الزوايا نزل في طريقه ومَن شيخه» [192]. من الواضح هنا أننا أمام زاوية إحدى الطوائف الصوفية لا أمام زاوية لإطعام الطعام للصادر والوارد، علما بأن نفس المهام تقريبا وجدت حتى في الزوايا التي إختصت بهذه الوظيفة ففي تستر وقف إبن بطوطة على زاوية لذرّية سهل إبن عبد الله التستري [193] له أربعة أولاد: «أحدهم موكل بأوقاف الزاوية، والثاني متصرف فيما يحتاج إليه من النفقات في كل يوم والثالث خديم السماط بين أيدي الواردين ومرتّب الطعام لهم، والرابع موكل بالطباخين والسقائين والفراشين» [194].

---

(189) انظر ابن خلدون، **التّعريف** ، ص 313.

(190) **رحلة بسط** ، ص 318.

(191) ن. م. ، ص 38.

(192) ن. م.

(193) هو ابو محمد سهل بن عبد الله التستري ذكره القشيري (الرسالة ، 14 - 15) ت 283 هـ ،وقيل 273، ن. م، ص 14 لقي ذا النون المصري.

(194) **رحلة بسط** ، ص 192.

هـ - موارد الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

إن مسألة موارد الزاوية تثير إشكالية الكسب والتوكل ، ولا يزال النموذج الولائي يتأرجح بين هذين القطبين. وهذا واضح مثلا في ترجمة أبي علي سالم القديدي الذي تظهره في مرحلة أولى يؤثر التوكّل أو «التجريد» وذلك مباشرة بعيد فتحه لزاويته بقديد: «وكنت على قدم التجريد، فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاويا» (195) وكان ذلك في حياة شيخه أبي هلال السدادي.

ثم تذكر ترجمته أنه لما عاد من الحج «أمر بصدقة جميع ما تحصل له في حرثه (..) وتصدّق بجميع غنمه وكانت قدر ألف رأس، وبجميع بقره وكانت قدر الستين رأسا وأشار بأربعة من الخيل وترك السبب بالحرث وغيره » (196).

مما يدل على أنه في مرحلة ثانية وقبل توجهه إلى الحج كان يعيش على نمط الكسب. لكن في نفس الوقت تظهر لنا ترجمته إقبال البوادي عليه بشتى أنواع الفتوح والغنم : «وجاء خلق كثير من البوادي بالفتوح والغنم (..) فامتلأت الزاوية» (197). هل أن الفتوح تنفق على الفقراء فقط، أما الولي وعائلته فيكون قوتهم من حرثه وغنمه، هذا ما نفترضه حيث جاء في ترجمته : «أطلق [القديدي] في يده [هو الحاج عبد الله إبن زياد السابق الذكر] جميع ما يأتيه من الفتوح يقول له تصدق بذلك على من يستحقه (..) ولا يقبل الشيخ مما يأتيه شيئا وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم» (198).

---

(195) معالم IV، ص 52.

(196) ن. م. ، ص 83.

(197) معالم IV، ص 65.

(198) ن. م. ص 70.

ورغم التضارب في نص ترجمته حول التسلسل الكرونولوجي لهذه المراحل، نرجّح أن الولي دخل بعد عودته من الحج وإلى تاريخ وفاته مرحلة ثالثة ترك فيها نمط الكسب وسلك نمط التوكل : «وترك السبب بالحرث وغيره وبقي على قدم التجريد متوكلا على الله عز وجل، بقي هكذا الى ان مات» (199).

كيف ينعكس ذلك على مستوى موارد الزاوية وهل هذه الأخيرة أصبحت منذ تلك الفترة تعتمد كليا على موارد قارة تفي بحاجياتها أم أن هذه الموارد على أهميتها أحيانا لا تزال عطاءات وهبات موسمية؟ من الواضح أنه عندما فتح القديدي زاويته بقديد، ربما حوالي منتصف المئة السابعة هـ / 13م (200)، كانت هذه الموارد ضعيفة لكن ما تذكره مناقبه فيما بعد من إمتلاء الزاوية بالفتوح والغنم مؤشر على وفرة ما أصبحت الزوايا تحظى به في أواخر المئة السابعة هـ / 13م من عطاءات وهبات وفتوح.

وهذا لم يوجد فقط بالقيروان فحتى بتونس، تروي **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (ت 689 هـ) كيف وصل إلى الزاوية ليلة «ستة عشر مشردا على رؤوس الحمالين» (201) وفي ظرف عشية واحدة يصلها 220 دينارا ذهبا في شكل هبات من الناس و150 مثقالا ذهبا من عند السلطان (202). وكمؤشر على مدى ما أصبحت تحظى به بعض الزوايا من عطاءات وهبات وعلى الطابع الموسمي لهذه الهبات، تروي لنا **مناقب المغربي** أنه أرسل يوما ثمانين دنيارا كانت وردت

---

(199) ن. م. ، ص 83.

(200) انظر تعليقنا أعلاه.

(201) (م) 18441، ص 21 أ.

(202) **مناقب ابي عبد الله محمّد المغربي** (م) 18441، ص 22 أ.

عليه كهبة إلى زاويـة أحد الصوفيـة [203]، كان على ما يبدو بـأمسّ الحاجة إلى الدعم المـالـي [204].

إنّ «ثروة» القـديدي التي تصدّق بهـا لدى عـودته مـن الحج ربما أتى بعضها من حـرثه لكن أتى بعضها الآخر من مـدّخرات ما يـرد عليه من فتوح وهبـات؛ حيث تروي ترجمته أنه بعد إستقراره بالقـيروان وسلوكه نمط التـجـريد والتوكـل كـان «إذا فتح الله بهـدية أو بشيء أنفق ذلك على الفقراء والزّوار ولم يدّخـر شيئا» [205]. ونفـتـرض أنه ربما فعل ذلك في المرحلة الـسـابقـة عندمـا كـان لا يـزال بقـديد وإلا لما أمكن تفـسـيـر هذه الحادثة التي ترويها ترجمته عند إضافة الزاوية ما لا يقل عن مائتي زائر و23 فـارسـا: «فلقـيهم وأضـافـهم وذبح لهم رأسـين من البقـر غيـر الغنم وأمر (..) أن يخرج لـهم التمر فأخـرج لهم قدر الخمسـة أقفزة تمرا (..) ثم أمر باحضـار الطعام (..) وقال الشيخ «صبّوا الزيت حتى يدور بدوائر القصعة علما بأنهم كانوا «علفوا» من الشـعير «مقدار الثلاثة أقفزة ونصف روينـة» [206].

مـهـمـا يكن من أمـر، نعتـقـد أن الزوايا فـي تلك الفـتـرة، على أهمـيـة الهـبـات والفـتــوح التي بدأت تحظـى بهـا، كـانـت مـواردها لا تزال أسـاسـا موارد موسمية وربما إحتاجت الزاوية إلى المسـاعدة المالية من طرف زاوية أخـرى أكثـر حظـوة. وسـوف نرى أن هـذا الـوضـع سيـتـغـيـر خـلال المئة الثامنة هـ/ 14م. ولئن قبلت بعض الزوايا كما رأينا بالنسبة لزاويـة المغربي عطاءات وهـبـات مـن لدن السلطـان، فـإن الـنمـوذج الولائي الذي قـوامـه التورّع ورفض العطاءات التي مـأتاها السـلطة وعمّـالها، لا يزال حيّا نراه مـجـسّـدًا مثلا في زاوية أبي الحـسن على إبن عـبـد الكافي الذي قـال له

(203) لم نستطع ضبط هويته.
(204) (م) 18441، ص 22 ب.
(205) معـالـم IV، ص 83.
(206) ن. م.، ص 99 والرّونيّة وعاء.

الأمـيـر بعـد أن «تاب» و«تواضع بين يديه» [207]: «أطلب شـيـئـا من الدينا تستعين به على الزاوية فقال الشيخ نطلب من الله الآخـرة وأبى أن يطلب شيئا من الدنيا» [208].

أمـا في المشـرق وخـلال نفس الفـتـرة تقريبـا [209]، كـانت الزوايا تحظى بموارد قـارة في شكل أوقـاف ومـوارد منتظمـة من خـزينـة الدولة ففي إيذج مثلا «بعـراق العجم» كان سلطان البلاد - الذي يحكى أنه هو الذي عـمـر الزوايا الأربع مـائة والسـتين منهـا أربع وأربعين بـالحضـرة - يقسّم خراج بلاده إلى أثلاث منها ثلث «لنفقة الزوايا والمدارس» [210]. كما لا شك أن زاوية كتلك التي يصفـهـا إبن بطوطة عند إجتيـازه على مـصـر حيث للفقراء «كسوة الشتاء وكسوة الصيف ومرتب شهري من ثلاثين درهما للواحـد في الشهـر إلى 20 (..) ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جـمـعـة والصـابون لغسل أثوابهم والأجـرة لدخـول الحـمـام والزيت للإستـصبـاح» [211]، لا بدّ وأنّ لهـا مـوارد قـارة تسـمـح لهـا بالوفـاء بهـذه الإلتزامات. مثلا أوقاف محبسة عليها على غرار زاوية قصطمونية التي عـاينهـا إبن بطوطة في البلاد التركية والتي كـان بناها أحد الأمـراء بعد «توبتـه» وجعل «فـوائد القـرية وقـفـا عليـهـا (..) وعـيّن مـن أوقـاف هذه الزاوية لكل فـقـيـر يرد من الحـرمين أو مـن الشـام ومـصـر والعـراقين وخراسان وسواها كسوة كاملة ومائة درهم يوم قدومه و ثلاثمائة درهم يوم سفـره والنفقة أيام مقـامه» [212] وكذلك الشـأن بالنسبـة لزاوية أخرى

---

(207) نـزهـة، ص 306.

(208) ن. م.

(209) انظـر أعـلاه تعليقنـا.

(210) رحـلـة بـطـ ، ص 194 علمـا هنا بأن الزاوية «يسـمـونهـا المدرسة» ن. م. امـا ايذج او «مـال الأميـر» وهي حضـرة السطان اتابك الذي «كان (..) زاهدا صـالحا (..) يلبس تحت ثيابه ممّا يلي جسده ثوب شعر» . ن. م. ص 195.

(211) ن. م. ، ص 38.

(212) ن. م. ، ص 318.

ببخارى «لها أوقاف ضخمة» [213].

ومما يؤكد أن المجتمع بالمشرق كان أصبح على إستعداد لتحمّل العبء الإقتصادي للولاية وعلى أن يضع جانبا نسبة من موارده ومن قوته للقيام بالزوايا والفقراء، ما ذكره إبن بطوطة عند إجتيازه على هرمز وعلى مدينة لار تحديدا حيث كان من عادة الفقراء «أنهم يجتمعون بالزاوية بعد صلاة العصر من كل يوم ثم يطوفون على دور المدينة فيُعطاهم من كل دار الرغيف والرغيفان (..) وأهل الدور قد ألفوا ذلك فهم يجعلونه في جملة قوتهم ويعدّونه لهم إعانة على إطعام الطعام» [214]. هنا أيضا يبرز الطابع القار لموارد هذه الزاوية. ومن موارد الزوايا أيضا آنذاك بالمشرق، النذور القارة حيث يروي إبن بطوطة أن أهل سمرقند كانوا يخرجون «كل ليلة إثنين وجمعة» إلى الزاوية المجاورة لقبر إبن عم الرسول قثم إبن العباس إبن عبد المطّلب وينذرون له النذور العظيمة ويأتون إليه بالبقر والغنم والدراهم والدنانير» [215].

خاتمة

تلك هي أبرز سمات الزاوية الإفريقية خلال المئة السابعة هـ/ 13م فبعد طور ظهورها الأول حيث كانت لا تزال ظاهرة محدودة عدديًا، وجب عليها التعايش مع مؤسّسات قديمة أظهر بعضها كالرباط مثلا حيوية وقدرة على التطوّر والتأقلم مع المرحلة الجديدة لتطوّر الحركة الصوفيّة والحياة الدينيّة بإفريقيّة، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسّسات -ذكرنا مدى قربها من مؤسّسة المسجد التي خرجت من رحمها-، عرفت فيما بعد بداية إنتشار يشهد عليها إزدياد عدد

(213) ن. م. ، ص 368.

(214) ن. م. ، ص 277.

(215) ن. م. ، ص 378.

الزوايا ؛ في نفس الوقت، بدأت تكتمل فيها مقوّمات التفرّد كمؤسّسة لها وظائف وروّاد أو نزلاء وموارد وإن لا يزال طابعها الرئيسي هو الموسميّة ؛ إلاّ أنّ وفرة هذه الموارد تشهد على مدى ما أصبحت المؤسّسة تحظى به من شعبية ومن تأثير ليس فقط عند العامة بل حتى لدى الحكّام الذين أصبحوا يهابونها ويقرّون لها حرمتها وبدؤوا يتودّدون إليها بالهبات والعطاءات.

كيف تطوّرت الزاوية الإفريقيّة خلال القرنين الثامن هـ/14م والتّاسع هـ/15م اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة مرحلة النّضج والاندماج في المجتمع ؟ هذا ما سنراه في الفصلين المواليين.

الفصل الخامس

مرحلة النضج والاندماج الإجتماعي

لماذا يمكن إعتبار المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م بمثابة «العصر الذهبي» للزاوية في العهد الحفصي، بل العصر الذي ستتحوّل فيه إلى مؤسّسة «حفصية» بمعنى مؤسسة مندمجة كليًا في المجتمع الحفصي وتجسّد في الآن نفسه سياسة الحكم الحفصي الدينية إنّ صحّ التعبير؟ لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هنا هل الزاوية التي نتكلّم عنها هنا لا تزال مؤسسة صوفية، أم انّه وقع نوع من الإحتواء لها من طرف الدائرتين الدينية -متمثّلة في «مؤسسة» الفتيا والعلماء- والسياسيّة، أم أن الأمر هنا لا يعدو كونه عملية هضم من طرف المجتمع الحفصي للمؤسّسة بحيث إلى جانب الزاوية «الصوفية» أصبح هنالك الزاوية «العلمية» والزاوية «الفقهية»؟ وهل أن عمليّتي الهضم والإحتواء كانتا تامّتين أم بقيت هنالك ظواهر شاذّة بحيث إلى جانب الزاوية كمؤسّسة «رسميّة» لقراءة العلم وإضافة المسافرين، بقيت الزاوية الصوفية كفضاء تُخرق فيه العادات وتستقطب أهل الجذب والأحوال وتثير الإنتقاد والإعتراض في نفس الوقت الذي أصبحت فيه مركزًا لسلطة حقيقية. وكيف انعكس هذا التطور على مختلف المقوّمات التي ذكرناها في الفصل السابق أي على ظروف تأسيس الزاوية، وشكلها الهندسي كمعلم عمراني ووظائفها، وروّادها، وتنظيم العمل بها، و مواردها ؟

* * ظاهرة عددية :

حتى نتبين مدى انتشار المؤسسة التي تحوّلت إلى ظاهرة عددية خلال هذين القرنين نسوق بعض الأرقام. فلقد تضاعف عدد الزوايا بالقيروان خلال المئة الثامنة هـ/14م حيث وقفنا على ما لا يقلّ عن عشر زوايا [1] وقع تأسيسها في ذلك القرن في حين لم نقف طوال

(1) باعتبار زاويتي كلّ من الجديدي بالمهديّة وأبي فارس عبد العزيز بطبلبة، من أعمال القيروان لا من أعمال صفاقس.

المئــة السابعــة هـ/13م إلاّ على أربع زوايا، وإذا أضفنا إليهـا ما كان لايزال موجودًا إلى زمن الجديدي (ت 786هـ)، وصل هذا العدد إلى 12وهو عدد تقريبي حيث ينسب إليه قوله: «القيروان مملوءة بالزوايا: زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني [(2)]، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي [(3)]، وزاوية الشيخ سليمان البربري، وزاوية الشيخ أبي الحسن علي العواني إلى غير ذلك..» [(4)]. أما في تونس وعملها فلقد وقفنا بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م على ما لا يقل عن عشر زوايا تم تشييدها أو تأسيسها آنذاك علاوة على الزوايا التي كانت موجودة بتونس في تلك الفترة ولم نقف على ظروف أو تاريخ تأسيسها بما فيها زوايا المئة السابعة هـ/13م التي لا تزال موجودة تذكرها مصادرنا وعددها يناهز الثمانية بحيث قد يكون العدد الجملي والتقريبي [(5)] لزوايا تونس في أواخر المئة التاسعة هـ/15م زهاء ثماني عشرة زاوية، في حين لم يكن عددها يتجاوز الستة أو السبعة في أواخر المئة السابعة هـ/13م.

إلا أن الظاهرة الملفتة هنا إذا ما قارنا بين حركة تأسيس وتشييد الزوايا بمدينة تونس في كلّ من المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م ، أن هذه الحركة كانت شبه معدومة في القرن الثامن هـ/14م في حين نشطت في القرن التّاسع هـ/14م الذي شهد تأسيس ما لا يقلّ عن تسع زوايا، ما عدا الزوايا التي أسّسها السلطان عثمان (839 هـ ـ 893 هـ) في كامل أنحاء إفريقيّة بين تونس وباجة، بين قفصة وتوزر، في بسكرة ألخ والتي لا يقل عددها عن ثماني زوايا. هل لهذه الظاهرة علاقة ما مع

---

(2) هل هو يعقوب إبن خليفة ت 669 هـ أ م يعقوب ابن ثابت ت 621 هـ ؟ مهما يكن من أمر نحن لم نقف لأحد منهما على زاوية في حياته.

(3) ربّما كانت تحوّلت إلى مزار حيث كان القديدي مدفونا بها . انظر تعليقنا في الفصل IV.

(4) **معالم** IV، ص 227.

(5) فنحن دون شكّ لم نقف على جميع زوايا تونس وعملها في تلك الفترة.

وجود إبن عرفة (ت 803 هـ/1400م) بتونس وموقفه من التصوّف وأهله ومع حركة إنتعاش الفقه المالكي في زمنه ومع ما يُنسب إلى بعض الأولياء أمثال أبي عبد الله الظريف (ت 787هـ/1385م) من إنتقاد للزوايا وإعتبارها بدعةً وضربًا من ضروب الرهبانية؟ لكن السؤال الذي يطرح هنا لماذا في نفس الوقت وبالقيروان تحديدا وحيث لم تكن المدرسة الفقهية المالكية أقلّ حيوية وانتعاشا على يد الرّماح [6] والشبيبي [7] وغيرهما، نشطت حركة تشييد الزوايا كما رأينا . هل أن النمط الجديد من الزوايا الذي عرفته القيروان والتقارب بينها وبين مؤسّسة المدرسة، بل جلوس بعض كبار فقهاء المدينة كالرّماح مثلا للفتوى في زاوية، كان بمثابة «الحصيلة القيروانية»أو المساومة القيروانية le compromis kairouanais بين الفقه والتصوف؟ سوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل المخصّص للعلاقة بين الفقهاء والأولياء.

* * مشكلة المصادر :

هل عرفت بقيّة المراكز الصوفية بإفريقيّة خلال القرنين الثامن هـ/ 14م والتاسع هـ/15م نفس ظاهرة تزايد عدد الزوايا وانتشارها؟ نحن نعتقد ذلك وإنْ ربّما بنسبة أقل نظرا لأهمية كل من تونس والقيروان كحواضر و كمراكز دينية علاوة على المكانة الفريدة التي تتبوؤها تونس بوصفها مركز الدولة الحفصية، في فترة أصبحت فيها الزاوية مؤسّسة شبه رسمية يشيّدها السلطان ويحبس عليها الأوقاف ويعيّن المقدّم للإشراف عليها. وهنا لاشك أن المصادر التي في حوزتنا أولت هاتين الحاضرتين كل عناية في حين نفتقر إلى مصادر تغطّي المناطق الأخرى بإفريقية .

---

(6) هو أبو عبد الله محمّد ابن عبد الرّحمان القيسي (ت 749 هـ) ، انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 109 ـ 120.

(7) هو أبو محمّد عبد الله ابن محمّد ابن يوسف البلوي الشبيبي ، الفقيه الحافظ المفتي ، **تاريخ**، ص 111، شيخ البرزلي وابن ناجي (ت 782 هـ) . انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203 ـ 226.

فبالنسبة لبجاية مثلا لم نقف على مصدر بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م ولا نتصوّر أنّ هذه المدينة التي عهدناها في المئة السابعة هـ/13م مركزًا صوفيّا ودينيّا مرموقا، لم تشهد هي الأخرى نفس ظاهرة إنتعاش وإنتشار الزوايا. أما قسنطينة فإنّ مؤلفات إبن قنفذ تسمح بالإحاطة بهذه الظاهرة إلى أواخر المئة الثامنة هـ/14م حيث يذكرلنا زاويتن في حين لم نقف خلال المئة السابعة هـ/13م الاّ على زاوية واحدة، زاوية والد جدّه؛ أما بالنسبة للمئة التاسعة هـ/15م فنحن كذلك أمام مشكلة عدم توفر مصادر. علما بأنّ كتب التاريخ المتأخرة كـ **تاريخ** الزركشي [8] و **الادلة** لإبن الشمّاع [9]، تعطي بعض المعلومات حول حركة تشييد الزوايا [10]. أما مقديش فيسمح لنا من خلال **نزهته** بالإحاطة بهذه الظاهرة بوطن صفاقس حيث وقفنا، بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/14م على ما لا يقل عن أربع زوايا في حين لم نقف في أوائل المئة الثامنة هـ/14م إلا على زاوية أبي الحسن على بن عبد الكافي. أما إذا اعتبرنا المهدية من عمل صفاقس أي إذا أضفنا زاويتي الجديدي بالمهدية وأبي فارس عبد العزيز إبن الشيخ عياش بطبلبة «من عمل المهدية» فيصبح هذا العدد ستة.

ونعاني أيضا بالنسبة لوطن طرابلس من مشكلة عدم وجود مصادر لتلك الفترة مع العلم بأن إستقرار الشيخ زرّوق البرنسي الفاسي بطرابلس ووفاته بتكرين من عملها سنة 899 هـ/1493م [11] معتزلا أصحابه وأهله وذويه ببلده فاس هو دون شك مؤشّر على المكانة الدينية

---

(8) الذي أوقف تاريخه في حدود سنة 882 هـ حول هذه المسألة، انظر **تاريخ**، مقدّمة، الط. الثانية.

(9) انجزه في أواخر عام 861 هـ، **الادلة**، ص 3 (ط. الكعّاك).

(10) كالزركشي مثلا الذي يذكر في سياق كلامه عن مآثر الدولة " العثمانية " - نسبة إلى السلطان أبي عمرو عثمان - ما شيّده هذا الأخير من زوايا في أنحاء إفريقيّة. انظر أدناه.

(11) **نيل**، ص 85.

والعلمية والصوفية التي كانت لهذه الحاضرة في المئة التاسعة هـ/15م، كما لابدّ وأنّه خلق بوجوده في تلك الربوع ونشاطه في مجال التصوف ديناميكيّة وهو الذي ترك عديد المؤلفات في التصوّف إتّسم بعضها بالطابع الجدلي كما هو الشأن بالنسبة لكتاب **عدّة المريد الصادق من اسباب المقت في بيان الطريق**[12].

وبالتالي، وعلى الرغم من الطابع اللامتكافئ لمعلوماتنا حول هذا المركز أو ذاك ، بالإمكان أن نتصوّر أن حركة إزدهار الزوايا خلال المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م كانت عامة في كامل أنحاء إفريقيّة مع وجود تفاوت نظرا لأهمية بعض المراكز، كما ذكرنا أعلاه ، لاسيّما تونس والقيروان.

1 ـ ظروف التأسيس[13] :

لقد إستخلصنا أربعة أنماط لتأسيس الزوايا بإفريقية في تلك الفترة:

أ ـ النمط الخارق :

هو الذي يجسّده الجديدي بالقيروان حيث ينسب إليه قوله: «رأيت في منامي كأنّ قائلا يقول لي: إعمل زاوية (..) ومدّ السماط والحال يمشي، وإلا تلزمك العقوبة، فعملت الزاوية»[14]. إنّ هذ القول يسترعي أربع ملاحظات: أولا اتّخاذ التّدخل الخارق شكل منام، وهو من الأشكال

(12) بالنّسبة لقائمة مؤلّفاته، انظر ن. م.

(13) سنحافظ على نفس المخطّط الذي اعتمدناه بالنّسبة للنصف الثاني من المئة السابعة هـ/13م، انظر الفصل السّابق ـ لكونه يسمح لنا بالإحاطة بدقّة بمختلف مقوّمات هذه المؤسّسة، ما ثبت منها وتدعّم، وما تغيّر وتطوّر.

(14) **معالم IV**، ص 227.

الرائجة في البنية الخوارقية بإفريقيّة وأحد مقوّماتها الأساسيّة [15]؛ ثانيًا إقتران عمليّة فتح الزاوية بوظيفة محدّدة وهي «مدّ السماط» أي المائدة لإطعام الطّعام، وهذه تعتبر من العناصر الجديدة بإفريقيّة وتشير إلى وقوع تحوّل على مستوى وظائف الزاوية نعود إليها في الإبان؛ ثالثا: يشيرإلى ما سوف يتدعّم إبتداءً من ذلك القرن وهو إعتماد الزاوية أكثر فأكثر على موارد خارجية تقدّمها كتب المناقب والتراجم عادة على أنّها من بركة مؤسّسها أو شيخ مؤسسها، أي إنتشار نمط التوكّل -وهو ما تُحيل إليه عبارة و«الحال يمشي» - على حساب نمط الكسب، وهذا ما سنراه بالفعل مجسّدا في سيرة الجديدي وفي التطور الذي ستعرفه زاويته من حيث مصادر مواردها. وأخيرا الطابع الإلزامي والجزري للتأسيس الذي إن لم يتم، تعرّض الولي إلى عقوبة وهذا يذكّرنا بما كان نُسب إلى القديدي (ت 699 هـ/1299م) عند تأسيسه لزاويته بالقيروان «بإشارة مَن تعيّنت [عليه] طاعته» [16].

وكما اقترن بناء زاوية القديدي بالقيروان بظواهر خارقة فإنّ عملية إختيار الجديدي للدار التي ستتحوّل إلى زاوية له ستخضع هي الأخرى إلى تدخّل خارق كرؤية علي ابن أبي طالب في المنام [17] ويضيف إبن ناجي: «فهي زاوية أسّست بإذن من الله هكذا. ولذلك جعل الله فيها بركة» [18]. إذن تتّضح هنا العلاقة بين الظروف الخارقة لتأسيس الزاوية والبركة التي ستنبثّ في أرجائها ومنها، والتي ستنعكس كما رأينا على مستوى الطعام والتحرّم به لكن أيضا على مستوى قدسية الموضع بوصفه

(15) انظر ن. م. ، ص 83 حول رؤية ، بعض فضلاء ، القيروان الرسول في منام ليلة صبيحة دخول القديدي الى المدينة ، وانظر أدناه دور المنام في اختيار الجديدي للدّار التي ستأوي زاويته.

(16) معالم IV، ص 84 أو قول أحد أصحابه . ما أظنّه فعل ذلك إلاّ لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه ، ن. م. ، ص 85.

(17) ن. م. ، ص 228.

(18) ن. م.

حرم لايجوز إنتهاكه أو يحرّم كذلك إرتكاب الكبائر فيه ، كما ستنعكس على مستوى الموارد القارة التي ستحظى بها الزوايا تلمسّا لبركة الشيخ، وفي زيادة عدد سكانها، وفي جميع الوظائف الإجتماعية التي ليست سوى أشكالا متعدّدة لتوظيف البركة، من شفاء عليل وجلب الغيث وإطلاق أسير وحماية زرع ومعاقبة ظالم، قال إبن ناجي : «أولا : إن زاويته بناها على أساس، فعلّي ابن أبي طالب أمر بشرائها ورسول الله (..) قال : مادته منّا، فمازالت في زيادة لا في عدد من يسكنها ولا في حرمتها [فحسب]» [19].

ب - النمط المتورّع :

هو نمط زاويتَيْ كلّ من الجديدي (ت 786 هـ) بالمهديّة وأبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) بالقيروان التي «بناها من ماله، وحبسها على من يسكنها» [20]؛ ممّا يظهر إستمرار وجود ظواهرالتورّع في قبول العطاءات والهبات حيث تروي ترجمة أبي الربيع سليمان أنه أبى إلاّ أنْ يدفع بنفسه أجرة البنائين علما بأن هؤلاء كانوا تقاضوا أجرتهم («دينارا ذهبا») من عند قائد القيروان قائلا لهم : «لا أبني زاويتي إلاّ من مالي» [21]؛ إن دلّت هذه الرواية على شيء فهو على بداية إقبال أعوان المخزن وأمراء الدولة الحفصية كما سنرى أدناه على المساهمة في تشييد الزوايا تلمّسا لبركتها. علما بأن أبا الربيع سليمان لا يمثّل حالة منفردة في تلك الآونة بالقيروان وعملها؛ حيث يروي إبن ناجي أن الجديدي رفض أخذ دنانير من قائد المهدية آنذاك وأبى إلا أن يشتري منه «خرابا» على ملك المخزن كان على ما يبدو مجاورا لزاويته «فاشتراه منه بثمانية

---

(19) **معالم** IV، ص 238. هذه الكلمة الأخيرة لم ترد في النص لكن إرتأينا إضافتها لمزيد من التوضيح.

(20) **معالم** IV، ص 162.

(21) **ن. م.**

وعشرين ديناراً (..) ودفعها له بمعاينة الشهود»[22] ويضيف إبن ناجي: «والزاوية المشار إليها هو اشتراها، (..) بخمسة وسبعين ديناراً من الصفة، ثم بنى بها بعد»[23]. إن هذين المثالين يدلاّن على أن تيّار المتعفّفين والمتورّعين في علاقتهم بالسلطة وأعوانها والذي مثّله جيدا العبيدلي (ت 748 هـ/1347م)[24]، كان لايزال موجوداً بالقيروان وعملها إلى زمن الجديدي[25]. إلا أن هذا النموذج الولائي، مع تقدّم الزّمن سوف يقلّ ويضعف وجوده أمام النّموذج الذي سيعتمد أكثر فأكثر على مساعدة أعوان الدولة وعطاءاتهم، ألم يُنسب إلى أبي العباس أحمد ابن أبي عبد الله محمد إبن عثمان إبن غانم الحضرمي من فئة الصلحاء ـ العدول[26] قوله: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان، وأخذنا مرتّبه، وتملّقنا له»[27].

ج ـ النمط المتوكّل

هو نمط أبي هادي مصباح بقسنطينة (ت 748هـ) وهو مثال مبكّر على مشاركة أحد الأمراء في تشييد زاوية، حيث جاء في **أنس الفقير**: «ومنه [أي من «عطاء الأمراء وجوائز العمال»] أقام زاوية ببلاد إفريقية، وله في ذلك مستند في الشرع معروف، ويشاركه في الأجر من أعانه عليه من الأمراء الراشدين»[28]. والملفت هنا «تدخّل» القاضي

(22) **معالم IV**، ص 230.
(23) **ن. م**.
(24) انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 120 ـ 136.
(25) نحن لم نقف على تاريخ تأسيس هذه الزاويّة.
(26) سبق ذكره ، كان القديدي عمّ أبيه انظر ترجمته في **معالم IV**، ص 103 ـ 104 وابنه هذا تولّى العدالة بالقيروان في حياة والده وربّما جلس أيضا مكانه في الزاوية كما سيأتي، وهو من المعاصرين للعبيدلي (ت 748 هـ) ، انظر **ن. م**.
(27) **معالم IV**، ص 124.
(28) **أنس** ، ص 52.

القسنطيني نفسه وحرصه، في فترة بدأت تظهر فيها بوادر التوكّل وانفتاح الزوايا على المجتمع وعلى الفتوح والعطاءات وترك الأولياء تدريجيا لنمط الكسب القديم، على وجود المستند الشرعي؛ وهو الذي ذيّل كتابه بخاتمة فقهية حول مسألة التعامل مع المال، حلاله وحرامه بالنسبة للتائب ، أي بكلمة أخرى تعامل أهل الولاية والتصوّف مع الهبات والعطاءات والتي ما كانت لتُطرح لولا بداية إنتشار نمط التوكل [29]. وإن هذه «المشاركة في الأجر» هي بالذات التي ستحثّ أكثر فأكثر، إلى جانب دوافع أخرى «دنيويّة» ، أعضاء الأسرة الحفصية على تشييد الزوايا أو ترميمها أو تحسين معالمها؛ وقد يخطئ من يتصوّر أن دوافع «سياسية» أو دنيوية بحتة كانت وراء هذه العملية، ولايراعي العقلية الدينية للفترة حيث أنّ تشييد أية مؤسسة دينية أو المساهمة في تشييدها سواء أكانت جامعا أو زاوية أو حتى مدرسة لتعليم القرآن والعلوم الدينية يعتبر فعل إيمان وتقوى يكافأ عليه صاحبه في الآخرة.

د ـ النمط « الرسمي »

ينسب إبن قنفذ في **الفارسية** إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781هـ أي قبل تولّيه الخلافة (796 هـ/837 هـ) أنّه «أمر بهدم الفندق الذي كانت الخمر تباع فيه بباب البحر من تونس، وبنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء وأوقف عليها مايقوم به أودها» [30]. وقد أورد الزركشي نفس الخبر في أحداث سنة 801 هـ [31] ولمّا كان إبن قنفذ اقرب إلى أبي فارس وأفرد له ولمآثر دولته مصنّفا على حدة ، فإن تاريخه الذي تم إنجازه سنة 807 هـ - في حين يتمادى **تاريخ** الزركشي إلى سنة 882 هـ [32] يعتبر أدق وأقرب إلى الواقع التاريخي الذي هو

(29) انظر الفصل XII من هذا الكتاب ، جدليّة التّعاون والتّنافس ».

(30) **الفارسيّة** ، ص 196.

(31) **تاريخ** ، ص 120.

(32) انظر أعلاه ، ص 172 ، هامش 8.

بصدده علاوة على أنّه من موقعه بقسنطينة كان على بينة بما أنجزه أبو فارس عندما كان متوليّا إمارتها [33]. في نفس الوقت الذي أمر فيه أبو فارس بتحويل مكان «مدنّس»إلى مكان «مقدسّ» بتونس بباب البحر، فإنّه فعل نفس الشئ بفندق قسنطينة [34]. وتأكيدًا لما ذكرناه أعلاه حول العقلية الدينية للفترة وحول إستعداد الدولة، لدوافع دينية، إلى التضحية بموارد مالية وعائدات، يقول الزركشي: «بعد أن كانت بقعة معدّة للمعاصي مجباها للمخزن عشرة آلاف دينارذهبًا في كل عام » [35]؛ إذن إنّ حرمان بيت المال من عائدات ماليّة ذات شأن بل وتوظيف بعضا من موارد المخزن في تشييد المعالم والمؤسسات الدينية يشكّلان تطورا سوف يتدعّم ويتعزّز خلال المئة التاسعة هـ/15م. وهو لم يكن خاصا بإفريقية بل إنّ المرينييّن في المغرب الأقصى سيجعلون من بناء وتشييد الزوايا أحد أركان سياستهم [36].

أما بالمشرق وتحديدًا بمصر والشام فإنّ هذه الظاهرة أصبحت تقليدًا حيث تعود إلى زمن ملوك بني أيوب على حدّ تعبير إبن خلدون: «أهل هذه الدولة التركية بمصر والشام معنيّون على القدم منذ عهد مواليهم ملوك بني أيوب بإنشاء المدارس لتدريس العلم والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلّق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات. أخذوا ذلك عمن قبلهم من الدول الخلافية؛ فيختطون مبانيها ويوقفون الأراضي المغلّة للإنفاق منها على طلبة العلم، ومتدرّبي الفقراء (..) واقتدى بسنّتهم في ذلك من تحت أيديهم من أهل الرياسة والثروة فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة (..) وكان ذلك من

---

(33) الفارسيّة، ص 39 وما تلاها.

(34) تاريخ، ص 120.

(35) ن. م.، ص 116.

(36) M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p 285 - 291.

محاسن هذه الدولة التركية وآثارها الجميلة الخالدة»[37]. وكنّا ذكرنا أمثلة عن مشاهدات إبن بطوطة في بداية القرن (حوالي727 هـ) في سياق كلامنا عن الموارد القارة التي كانت تحظى بها الزوايا بالمشرق منذ تلك الفترة والعائد جزء كبير منها إلى أوقاف حبسها عليها الملوك والأمراء من مشيّديها يقول إبن بطوطة : «الأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا»[38]. ومن هذه الزوايا يذكر زاوية سرياقص خارج القاهرة التي بناها الملك الناصر إبن سيف الدين قلاوون الصالحي والتي نعتها بـ «الزاوية العظيمة»[39] والتي قارن بينها وبين الزاوية التي بناها السلطان المريني أبو عنان «كهف الفقراء والمساكين (..) بخارج حضرته المدينة البيضاء»[40].

نعود إلى إفريقيّة حيث تعتبر هذه الظاهرة جديدة في حين رأينا أنها كانت أصبحت تقليدًا في المشرق يعود إلى الدولة الأيوبية ، ألا يُنسب إلى صلاح الدين الأيوبي (567- 589 هـ/1171- 1193م) تأسيس أول خانقاه بالقاهرة، خانقاه سعيد السّعداء[41]. إذن سواء كانت فعل توبة أو فعل تقوى أو رغبة في إكتساب ثواب أو أجر في الدنيا الآخرة أو استثمارًا منَ شأنه أن يضفي هالة على النظام ، إن تشييد الزوايا أصبح في المئة الثامنة هـ/ 14م أحد ثوابت سياسة الحكّام والسلاطين في كامل أنحاء البلاد الإسلامية، بعد أن إنفرد المشرق لثلاثة قرون بهذه الظاهرة التي رافقت ظهور الزوايا به.

---

(37) التّعريف ، ص 279.

(38) رحلة بط. ص 37.

(39) ن. م. ، ص 43.

(40) ن. م.

(41) حول دور الأيّوبيّين في انتشار مؤسّسة الزاوية في مصر وبلاد الشّام ، انظر : J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", *op cit*, p. 209 et suiv.

2 ـ المعلم العمراني

نفس المشكلة التي واجهناها بالنسبة لزوايا المئة السابعة هـ/ 13م، نجدها من جديد في هذه الحقبة حيث قلّما تصف مصادرنا الزوايا من الناحية العمرانية، وتفصّل لنا معالمها مكتفية أحيانا بإطلاق النعوت كـ«العجيبة» و«العظيمة» الخ. فإبن قنفذ عندما يصف الزاوية التي ينسب تأسيسها إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781 هـ يقول: «وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء» [42]، تماما مثل إبن بطوطة الذي يكتفي بنعت الزاوية التي بناها الملك الناصر إبن قلاوون بالقاهرة بأنّها «زاوية عظيمة» [43]، أو كقول إبن ناجي عن زاوية أبي الربيع سليمان بأن «لامثل لها بالقيروان» مكتفيا بالإشارة إلى «اتّساعها» و «انشراحها» [44].

كل ما نستطيع قوله هو أن إتجاه الفصل بين الزاوية ودار الولي الذي كنّا أشرنا إليه بالنسبة لزاوية القديدي بالقيروان سوف يتواصل في هذه المدينة، وكذلك إتجاه بناء الزاوية بلصق الدار كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد إبن عثمان إبن غانم الحضرمي القديدي الذي كان «يدخل من زاويته إلى داره من خوخة هناك» [45].

ومن الإشارات الخاطفة التي نعثر عليها في مصادر الفترة حول المعلم العمراني ، ذكر «خلوة» شيخ الزاوية، حيث تتحدث ترجمة الجديدي (ت. 782 هـ) عن «بيت خلوته» [46] كما ورد ذكر «خلوة»

(42) الفارسيّة ، ص 196.
(43) رحلة بط. ، ص 43.
(44) معالم IV، ص 162.
(45) ن. م. ، ص 103.
(46) معالم IV، ص 226.

الشيخ أبي عمران موسى المناري (ت بعد 748 هـ) بزاويته [47]. وهذه «الخلوة» هي الغرفة الخاصة بالولي، ينزوي فيها ، وهي من المعالم الموروثة من القرن الماضي وأحد الأركان الثابتة في الزوايا أقلّه إلى زمن الجديدي .

إن الولي قد يقوم بنفسه وفي حياته ببعض الأعمال لتوسيع أو لتحسين زاويته كما فعل الجديدي بالنسبة لزاويته بالمهدية حيث اشترى لها كما أسلفنا «خرابا» كان بجوارها، أما الزاوية في حد ذاتها والتي يذكر إبن ناجي أنها كانت «دار كبيرة وأخرى لطيفة» فإنه «بنى بها بعد» [48].

3 ـ الوظائف : محاولة تنميط

إنّ أحد أبرز التطورين اللذين ستشهدهما الزاوية خلال القرن الثامن هـ/14م على مستوى وظائفها يتعلّق بإنتعاش وظيفتي إطعام الطعام وتدريس العلم والقرآن. فمن وظيفتين قلّما عثرنا عليهما خلال المئة السابعة هـ/ 13م كما رأينا لا سيّما وظيفة إطعام الطّعام وإضافة الواردين والتي لم نقف عليها إلا في زاوية أولاد سهيل [49]، وبالتالي من وظيفتين ثانويتين ستتحوّلان إلى وظيفتين رئيسيتين ستطبعان الزاوية بطابع خاص وتسهمان في ظهور وإنتشار نمطين جديدين من الزوايا بإفريقيّة: الزاوية المتخصصة أساسًا بالإضافة وإطعام الطعام، والزاوية المتخصّصة أساسًا بتدريس العلم وقراءة القرآن. أما التطوّر الآخر فهو بروز الزاوية كمؤسّسة ليست حكرا على أهل التصوّف، بل قد يشاركهم فيها أهل الفقه أيضا، بإنتظار أن تتحول إبتداءً من نهاية المئة الثامنة هـ/14م وخلال المئة التاسعة هـ/15م خاصة إلى مؤسسة تتدرّج أنواعها وأصنافها من الزاوية الصوفية إلى

(47) ن. م. ، ص 139.

(48) ن. م. ، ص 230.

(49) انظر الفصل IV.

الزاوية ـ المدرسة، إلى الزاوية «منهل للوارد». لكن السؤال الذي يطرح هنا بالنسبة للمئة الثامنة هـ / 14م هل إنتفى وجود الزاوية «الصوفية» أي الزاوية كفضاء لتربية المريدين على طريقة شيخ من الشيوخ وكفضاء تمارس فيه طقوس أهل التصوّف ورياضاتهم الروحية من سماع ومعاهدة ومصافحة وإختلاء وإنقطاع للعبادة؟ سوف نرى أن هذا النمط من الزوايا لم يختفِ إلا أنه إتّسع للوظائف التي ذكرناها أعلاه وكأنّه بذلك فقد شيئا من محتواه الصوفي أو شحنته الصوفية لفائدة محتويات أخرى من إضافة وإطعام الطعام وتدريس العلم وإقامة ميعاد التفسير والفقه والحديث.

وبالتوازي مع إنفتاح الزاوية على وظائف إجتماعية جديدة ومتنّوعة، إضطربت الحدود والخطوط البيانية بينها كـ«مؤسسة» مستقلّة لها فرادتها ومؤسسات أخرى كالمدرسة - التي إشتركت معها في وظيفة التدريس كما سنرى - والجامع فنرى صاحب الزاوية «يصلي بالناس إماما في زاويته». وإلى جانب هذه الوظائف «الجديدة» هنالك وظائف موروثة من المئة السابعة هـ/ 13م وقع تدعيمها كوظيفة أيواء الفارّين وإعتبار الزاوية فضاء حرما لا يجوز لأعوان المخزن إقتحامه ولا انتهاكه. وكذلك ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنّا بدأنا نعاينها في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م، فإنها ستتدعم مع العلم بأنها لن تصبح شاملة كليًا وفي مطلق الحالات كما سنرى.

سوف نميّز بين الزاوية الفقهية ، والزاوية المتخصّصة بإضافة الوارد وإطعام الطعام، والزاوية المتخصّصة بتعليم القرآن وتدريس العلم والزاوية التي جمعت بين هاتين الوظيفتين، والزاوية «الصوفية» بالمعنى الذي أوردناه أعلاه.

أ ـ الزاوية « الفقهية »

تمثّل هذه الزاوية نمطا جديدًا من الزوايا بإفريقية، ينتمي صاحبها إلى فئة الفقهاء ولا يجمع بين الفقه والتصوف كما كان شأن الغديد من

أصحاب الزوايا وتكون زاويته مسخّرة لوظيفة الإفتاء. فهذا الرّماح (ت 749 هـ) الذي يصفه إبن ناجي على النحو التالي : « كان عالما ثقة مفتيا، عاملا، أفقه أهل زمانه (..) مجتهدا في تعليم العلم» [50] والذي قال فيه مفتي فاس الذي رافق السلطان أبي الحسن المريني عند قدومه إفريقية «مارأيت في [إفريقية] أفقه من الرّماح بالقيروان» [51] والذي من الواضح أنّه لا يمتّ الى أهل التصوّف بصلة، كانت له زاوية يجلس فيها للفتوى «وكان المدرّسون الأولون [52] يحضرون عند الشيخ بزاويته بعد صلاة الجمعة وجلوسه للفتوى، ويذكر كل إنسان منهم ما أشكل عليه في ميعاده من معارضة مسألة بمسألة (..) ويتكلمون حتى يزول ما التبس على كل واحد منهم» [53] ؛ إذن الزاوية هنا لاتمتّ إلى المؤسسة الصوفية بصلة بل تبدو وكأنها مؤسسة «فقهية» صاحبها فقيه، ويدرّس فيها الفقه ويذريه منها.

هل هذه خاصيّة إفريقية؟ لقد عاين إبن بطوطة بمدينة قونية بالبلاد التركية «زاوية قاضيها (..) وهو من الفتيان [54] (..) له طائفة كبيرة من التلاميذ. لباسها عندهم السراويل كما تلبس الصوفية الخرقة» [55].

ب - الزاوية المتخصّصة في تعليم القرآن وتدريس العلوم

هي دون شك الأكثر إنتشارا في تلك الفترة بالقيروان وصولا إلى وطن صفاقس حيث وقفنا على ما لايقل عن خمس زوايا إضطلعت اساسًا

(50) **معالم** IV، ص 109.

(51) **ن. م.** ، ص 113.

(52) من طلبته والذين كان أمرهم أن « يعملوا المواعيد [جمع ميعاد] » عندما كثرت طلبته ولم يعد قادرا لوحده على تدريسهم جميعا، فاستعان بكبار طلبته ومن بينهم العبيدلي وأبي عمران موسى المناري كما سيأتي.

(53) **معالم** IV، ص 113.

(54) لقد سبق التّعريف بهذه الفئة في الفصل السابق، ص 156، هامش 170.

(55) **رحلة بط.** ، ص 293.

بهذه الوظيفة : زاوية الجديدي، زاوية العواني، زاوية أبي الرّبيع سليمان البربري، زاوية العبيدلي وجميعها بالقيروان ؛ وأخيرًا زاوية القرقوري بصفاقس الغربية، وسوف نتناول كلاًّ منها، علما هنا بأن زوايا أخرى قد تكون إضطلعت أيضا بهذه الوظيفة كزاوية أبي عمران موسى المناري، لكن لكونها فضاء تُمارس فيه طقوس صوفية (كالسماع مثلا) ولانتهاجها، لاسيما بعد دخول كتاب **الاحياء** إلى القيروان وتحمّس المناري له، نهجا أقرب الى الزاوية الصوفية، بالتوازي مع تراجع وظيفتها التدريسية كما سيأتي، آثرنا تصنيفها في نمط الزوايا «الصوفية».

- زاوية الجديدي بالقيروان

يبدو أنّ هذه الزاوية نالت شهرتها بوظيفة قراءة القرآن، التي نفترض أنّها كانت رسالتها الأولى، أما تدريس العلم فكان ربما ثانويا ونافستها فيه زوايا اخرى أكثر كفاءة في هذا الميدان وأكثر اطلاعًا عليه، كزاوية العواني وزاوية العبيدلي كما سنرى. فالجديدي نفسه لم يكن متبحرًا في العلوم الدينية حيث باستثناء «بعض القرآن» وختمه ربما **لصحيح البخاري** (56)، لايذكر إبن ناجي ثقافة دينية اخرى له، على عكس أقرانه كالعواني مثلاً (57). ولقد جاء في ترجمته «أول ما اجتمعت عليه الفقراء لقراءة القرآن بزاوية الشيخ أبي الحسن على العواني. ثم انتقل لزاوية الشيخ أبي الربيع سليمان البربري» (58)، أي كان ذلك قبل تأسيسه لزاويته. انّ هذا الكلام يؤكد أولاً أن تعليم القرآن هي الرسالة الأولى التي كانت للجديدي والتي لأجل الإضطلاع بها أسّس زاوية خاصة به وثانيا : إنتماء زاويتي العواني والبربري إلى نفس نمط الزوايا المتخصصة في تدريس العلم وقراءة القرآن.

---

(56) انظر : **معالم IV**، ص 226.

(57) انظر ثقافته الدّينيّة **ن. م.**، ص 149 - 150.

(58) **ن. م.**، ص 227.

ممّا يؤكد أيضا أن وظيفة قراءة القرآن بقيت هي الأهم حتى بعد وفاة مؤسّسها وهي التي عُرفت بها الزاوية وقصدها الناس لأجل ذلك ، ما أورده إبن ناجي عن أوضاعها بعد 782 هـ أي بعد خروج الجديدي برسم الحج وجلوس الغرياني (ت 805 هـ) مقدّما على الزاوية «فيها اليوم مائة وخمسون إنسانا صغارًا وكبارًا بين طلبة يتعلّمون العلم، وقراء يقرؤون القرآن وهم الأكثر»[59] ؛ وممّا يدعم ذلك أيضا ما ذكره إبن ناجي في سياق كلامه عن المشاهير من القضاة والفقهاء الذين أقامو أو درسوا بها كالفقيه أبي الحسن علي بن عقبة الوسلاتي الذي «قرأ القرآن بها وتعلّم العلم بالقيروان، وهو ساكن بها» [60] ؛ وهذه إشارة ملفتة تتبين منها أن الزاوية كانت أيضا مقر سكنى أو مبيت لطلبة العلم الوافدين على القيروان وإن هم تلقّوْا دروسهم خارج الزاوية وليس بها أو على أحد شيوخها. علمًا بأن الزاوية لم تكن تتردّد حتى في حياة الجديدي في جلب المدرسّين المتضلّعين في العلوم والفقه للتدريس بها كالمفتي أبي علي عمر المسراتي الذي كان من تلامذة الشبيبي ثم درس بتونس على إبن عرفة «أربعة اعوام» «مشى الشيخ الجديدي وأتى به الى الزاوية فكان مدرسّها [ممّا يؤكّد ما كنّا ذكرناه أعلاه حول المستوى العلمي للجديدي] فصار يعمل الميعاد بمسجد بقربها لما أضطرت الناس إليه» [61] إذاً كانت الزاوية تُقصد لغرضين قراءة القرآن، وتعلّم العلم. يقول إبن ناجي : «ومن حسناتها الفقيه (..) أبو علي حسن بن عبد الله اللواتي عرف الحلفاوي (..) جاء للزاوية، وهو طفل صغير فقرأ بها حتى حفظ القرآن وقرأ العلم» [62]. ويضيف إبن ناجي: «وكل بلدة من عمالة القيروان غالب الحال أنّ فقيهها قرأ بالزاوية، وكذلك كثير ممن قرأ فيها، بالبادية ويصل

(59) معالم IV، ص 236.

(60) ن. م. ، ص 239.

(61) ن. م.

(62) ن. م.

إليها الناس للقراءة من أقصى المغرب»[63].

- زاوية الشريف العواني (ت 758 هـ) بالقيروان

سبق وذكرنا إضطلاع هذه الزاوية أول زمن الجديدي بوظيفة تعليم القرآن ، إلاّ أنّ شهرتها في ميدان تدريس العلم إكتسبتها على ما يبدو من مكتبتها [64]، حيث كان العواني إشترى لها «دواوين معتبرة من كتب العلم (..) أوصى بتحبيسها على من ينظر فيها بزاويته المذكورة» [65]. وكانت لها على ما يبدو «خزانة» تحفظ فيها الكتب وتردّ إليها بعد إستعمالها [66]. وهذه لم تكن خاصية إفريقية فمن بين الزوايا التي عاينها إبن قنفذ خلال سياحته بالمغرب الأقصى، زاوية الحاج عبد الغني: «دخلتُ زاويته وأنزلني بيت كتبه وناولني مفتاح خزانتها» [67]؛ هل كانت هنالك غرفة خاصة بالكتب أيضا بزاوية الشريف العواني، وهل كان يطلق عليها نفس هذه التسمية؟ لا نستبعد ذلك حيث جرت العادة أيضا بزوايا إفريقية كما ذكرنا في استعمال كلمة «بيت» في التعريف بمختلف غرف الزاوية. ويبدو أنّ أحد الشيوخ أفتى فيما بعد -أي بعد وفاة العواني 758 هـ - في «إخراج كتبها لطلبة القرويين زمن القراءة، [على أن] تردّ إلى خزانتها بالزاوية بعد فراغ الشتوة» [68]، ممّا يؤكد مدى أهمية هذه المصادر وربما أيضا ندرتها، وفي نفس الوقت دورالزاوية كحلقة مميزة في عملية نشر الثقافة الدينية في القرن الثامن هـ / 14م بإفريقيّة. هذا

---

(63) ن. م.

(64) ابن ناجي يذكر بعضا من أبرز عناوينها ، ن. م. ، ص 152.

(65) معالم IV، ص 152.

(66) ن. م.

(67) أنس ، ص 84.

(68) معالم IV، ص 152.

ويذكر إبن ناجي أن تضيّيع كتاب من مكتبة الزاوية، كان يعرّض صاحبه للعقوبة وللانتقام منه [69].

وتأكيدًا على الوظيفة التدريسية لهذه الزاوية، يذكر إبن ناجي إقامته بها عندما كان طالباً : «وسكنت في زاويته في حال صغري مع جماعة من أصحابنا الطلبة» [70].

ومّا يدلّ على مدى انتشار الزوايا والدُور المتخصصة في قراءة القرآن والعلم آنذاك بالقيروان ، يذكر إبن ناجي أن العواني «حبّس (..) دارا معتبرة (..) لسكنى الفقراء و الطلبة بها ممن يقرأ القرآن والعلم» [71].

- زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ)

لقد ذكر إبن ناجي أنه كان «حبسها على من يسكنها من قرّاء القرآن وطلبة العلم» [72]؛ هذا وحافظت الزاوية إلى زمن المؤلف (ت 839 هـ) على وظيفتها هذه حيث يقول : «وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن، وبعضهم يقرأ العلم» [73].

ومن جملة من خدم فيها شيخ إبن ناجي وقاضي الجماعة آنذاك بإفريقية أبي يوسف يعقوب الزعبي [74] والمفتي أبو القاسم البرزلي، صاحب **النوازل** وأحد ابرز تلامذة إبن عرفة [75].

---

(69) ن. م.

(70) ن. م. ، ص 153.

(71) ن. م. . ص 152.

(72) ن. م. ، ص 162.

(73) ن. م.

(74) ليس أبا يعقوب الزّعبي الولي الذي ترجم له ابن ناجي في **معالم IV**، ص 166 ـ 171 كما ذهب إلى ذلك خطأ المحقّقان، ن. م. ، هامش (1).

(75) انظر ترجمة في نيل ، ص 225.

- زاويـة العبيـدلـي (ت 748 هـ)

جاء في ترجمة الرّمـاح عندمـا أمر كبـار طلبتة بالجلوس للتـدريس و«عـمل» المواعيـد ، أن أبا الحسن علي العبـيدلي كـان «يعـمل ميعـادًا بكرة بزاويته المعـروفة إلى الآن [أي إلى زمن إبن ناجـي] يقـرئ فيـه التـفـسـير والحديث والفروع» [76]؛ ومما يؤكـد أيضـا الطابع التـدريسي والتـعليـمي لزاويتـه ما ذكـر في ترجـمة أحد خـواص أصـحابه أبي سـعيد خـليفة بن حـمزة اللواتي «هو الـذي جلس في موضـعه [أي موضع العـبيـدلي] لتـعليم العلم» [77]؛ وربما جلس أيضا العبيدلي للفتوى بزاويته [78] .

- زاويـة القـرقـوري (بصفاقس)

هو من تلامـذة الجـديدي وقـد ذكـر إبن ناجـي أنه «سلك طـريق الشيـخ الجـديدي في زاويتـه، ففيهـا خلق كـثيـر من الناس وزاد بأنه يعـمل الميعـاد في مـسـجـد الشـيخ أبي الحسـن علي الربعي المعـروف باللخـمي لأنـه فقيـه عـراف» [79]، وهـي من الـزوايـا التي تنتمـي الى المئتـين الثـامنـة هـ/14م والتـاسعـة هـ/15م [80].

* * التقارب بين المدرسة والزاوية

لاشك أن تخـصّص هذا الـنمط من الزوايا بتـدريس العلم من تفـسـيـر وحـديث وفقه (فروع) وقراءة القـرآن مع ما اقترنـت به هذه الوظيفة من

---

(76) **معـالـم** IV، ص 113.

(77) ن. م. ، ص 148.

(78) انظر فتواه حـول « الحرقوص لمعة » وحـول « قبول الهـدية أو الأخذ من الزكاة » ن. م. ، ص 133 ـ 134.

(79) **معـالـم** IV، ص 240.

(80) ذكر ابن ناجي كرامة للجديدي تجمعـه بكل من القـرقـوري وابن أبي زيد ـ صاحب قصـر المنستير ـ وأبي فارس عبد العزيز ابن الشيخ عبّاس وهم ـ في حـال صغرهم ، في حين يبدو هو وقد اكتملت بعد ولايته ، انظر **معالم** IV، ص 241.

ظاهرة إجتماع «الفقراء» من الطلبة بأعداد كبيرة في الزوايا والرباطات التي إضطلعت بنفس الوظيفة، كرباط المنستير الذي سبق ذكره زمن الفقيه الصالح أبي عبد الله محمد بن أبي زيد [81]، جعلها تقترب شيئا فشيئا من مؤسسة المدرسة ليس فقط من حيث الوظيفة، وتقديم مدرّس عليها و اجتماع الطلبة عليه، وسكناهم في الزاوية واعتماد هذه الاخيرة أكثر فأكثر على الأوقاف المحبسة عليها للقيام بنزلائها كما سنرى بعد حين ، لكن أيضا من حيث تحوّلها إبتداء من نهاية الثامنة هـ/14م مع انتعاش حركة تشييد الزوايا لدى الأسرة الحفصية إلى مؤسسة «رسمية». بحيث ما كان يأتي القرن التاسع هـ/15م حتى كادت تتراجع الحدود الفاصلة بين المؤسستين . لكننا لانزال في المئة الثامنة هـ/14م في بداية هذا التطوّر ولا تزال المؤسستان موجودتين جنبا إلى جنب رغم ما وقع بينهما من تقارب كما يتضح من وصف الزركشي للزاوية التي أمر أبو فارس عبد العزيز ببنائها بباب البحر مكان الفندق الذي أمر بهدمه كما سبق «وأمر ببنائه زاوية ومدرسة لطلبة العلم وحبّس عليها ما يقوم بها وكذلك فعل بفندق قسنطينة» [82] ؛ أما إبن قنفذ فإنّه لا يتحدث عن مدرسة بل فقط عن زاوية «عجيبة البناء» [83].

إن هذا التقارب بين «المدرسة» و«الزاوية» في الفضاء أولاً أي في محاذاة الواحدة للأخرى، وفي الهندسة، وفي الوظيفة، وفي طبيعة نزلاء كل منهما، وفي الموارد وطابعها القار كان بدأ باكرًا في المشرق وقد عاينه إبن بطوطة خلال رحلته ؛ ففي العراق مثلاً وفي مشهد تحديدًا ورغم التفرّد على الصعيد المصطلحي بين «المدارس» و«الزوايا»

(81) انظر الفصل السّابق.
(82) **تاريخ** ، ص 120.
(83) **الفارسيّة** ، ص 196.

و«الخوانق» [84]. يقول إبن بطوطة : «ويُدخل من باب الحضرة إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة» [85] كما تجدر المقارنة بين زاوية الجديدي بالقيروان سنة 782هـ وبعض مشاهدات إبن بطوطة في واسط بالعراق: «بها مدرسة عظيمة حافلة فيها نحو ثلاثمائة خلوة ينزلها الغرباء القادمون لتعلّم القرآن عمّرها أحد كبار فقهائها ، (..) ويقعد هو وإخوانه وأصحابه لتعليم القرآن بالمدرسة» [86] ؛ ؟ أما في «عراق العجم» وفي إيذج أو «مال الأمير» تحديدا فكانت عملية الخلط بين المؤسستين وصلت إلى ذروتها حيث يسمّي أهلها الزاوية.. مدرسة : «وفي كل منزل من منازلها زاوية يسمّونها المدرسة» [87].

ج - الزاوية المتخصّصة في إضافة الواردين وإطعام الطعام.

إن وظيفة إطعام الطعام من ثانوية وهامشية خلال المئة السابعة هـ/ 13م ستصبح إحدى أهم الوظائف التي ستضطلع بها الزوايا خلال المئة الثامنة هـ/14م. ألم تكن «صفة» الملاري جد إبن قنفذ للأم بزاويته بملارة من عمل قسنطينة «التي داوم عليها وعرفها منه الخاصة والعامة، إفشاء السلام، وإطعام الطعام، والصلاة بالليل والنّاس نيام» [88]؟ وكانت هذه أيضا إلى جانب قراءة القرآن إحدى الوظيفتين الأساسيّتين لزاوية أبي فارس عبد العزيز إبن الشيخ عياش بطبلبة من عمل المهديّة «وكل من يرد عليه من جميع الناس يضيّفه ويحلف له، ولو كانت محلّة السلطان

---

(84) مع العلم أنّ الخوانق هي الزوايا، ألم يقل بنفسه متحدّثا عن الزّوايا بمصر . أمّا الزّوايا فكثيرة فهم يسمّونها الخوانق واحدتها خانقة . رحلة بط، ص 37.

(85) ن. م. ، ص 176.

(86) ن. م. ، ص 183.

(87) ن. م. ، ص 195.

(88) أنس ، ص 44.

وعربها يقوم بها، [89]. لكن ليس الجديد فقط بروز هذه الوظيفة كإحدى المقوّمات الرّئيسيّة لزوايا إفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ/14م ، بل أيضا تخصص بعضها بهذه «الرسالة» على غرار أبي يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزعبي بالعلوين «من عمالة القيروان» «الذي كان واقفًا في ضيافة كل من يرد من ضعيف وقوي ببلده المذكور» [90]، وكانت زاويته «مجهّزة» لهذه الوظيفة حيث يروي إبن ناجي أنه «كان عنده مطمورة تَسَعُ ثلاثمائة قفيز» [91]. ولاشكّ أن رواية إستخلاف الزعبي لابن أخيه محمد، «الشيخ عامر»، الذي كان «لمّ كبير مال له» والتي يمتزج فيها العنصر الخارق بالعنصر الواقعي المستمد من الوسط الفلاحي، إنّما تؤكّد الوظيفة الأساسية للزاوية . حيث أنّ الزعبي مع قرب أجله أراد معرفة «من يقف بمكانه من العلوين» [92] أي من سيحلّ محلّه في وظيفة «الضيافة» هذه «فيتنبأ» أحد الأولياء من أصحاب الزعبي وهو صالح الصدفي [93] بما سيتكاثر لدى «الشيخ عامر» من قمح، وشعير ومواشٍ وجميعها مؤشر على وجود بركة فعلم عندئذ الزعبي أن عامرًا هو الذي سيخلفه ، والطريف هنا أن الوسيلة التي لجأ إليها الولي لمعرفة خليفته هي بالذات تقديم هدية من كسب إبن أخيه ومواشيه : شاة من غنمه وربع قفيز من قمحه و شكوى من لبن .

هذا واستمرّت هذه الزاوية في الإضطلاع بوظيفتها خلال المئة التاسعة هـ/15م حيث يروي إبن ناجي ورود قوم من الأعراب عليها، تلتهم محلّة السلطان أبي فارس عبد العزيز(796 هـ - 837 هـ) ونزولهم جميعًا عليها أضيافًا : «جاوز على بلده في بكرة النهار نجع بن علي،

---

(89) معالم IV، ص 240.

(90) ن. م. ، ص 166.

(91) ن. م. ، ص 169، سبق واشرنا إلى حمولة القفيز.

(92) معالم IV، ص 170.

(93) انظر ترجمته في ن. م. ، ص 171 - 181.

فدخل لزاويته الصغير والكبير منهم فأكلوا وانصرفوا ثم وردت عليه محلّة السلطان أبي فارس عبد العزيز بعربها في بقية اليوم ونزلوا بجواره وكان اعتدّ لها فأكلوا وانصرفوا»[94].

د - الزاوية التي جمعت بين وظيفتي قراءة القرآن وإضافة الوارد

هي أساسا زاوية أبي فارس عبد العزيز بطبلبة المذكورة أعلاه والتي استمرت أخبارها أيضا خلال المئة التاسعة هـ/15م : « وهو بزاويته بطبلبة (..) في خير كبير وناس يقرأون القرآن ويأكلون عليه»[95]. وكنّا أشرنا إلى إضطلاع هذه الزاوية بوظيفة إطعام الطعام للواردين عليها مهما كانت صفتهم وليس فقط لنزلائها ؛ وهي وظيفة كانت تمارسها الزاوية أيضا تجاه زوايا أخرى فتعينها «بالطعام الكثير» كما كانت تفعل مع زاوية الجديدي خصوصا عند الحاجة[96]. والجدير بالذكر بالنسبة لهذه الأخيرة - التي كانت وظيفتها الرئيسية قراءة القرآن - أن إطعام الطعام لغير نزلاء الزاوية كان استثنائيا فيها حيث تشير ترجمة الجديدي إلى قصعة رفيس[97] كان يعدّها لأهل الزاوية في شعبان «بقيت [مرّة] ثلاثة أيام في وسط الزاوية ومن يدخل يأكل منها برّاني ودخلاني»[98] ممّا يدعم فكرة وجود نوع من التخصص بين الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة وتفرّد هذه الزاوية أو تلك بوظائف محددة يمكن الإحاطة بها بدقة .

---

(94) معالم IV، ص 171.
(95) ن. م.، ص 240.
(96) ن. م.
(97) هو نوع من الحلويّات الرّائجة في تلك الفترة يعمل بالزّبد والعسل والتّمر، ن. م.، ص 229.
(98) ن. م.

هـ ـ الزاوية « الصوفية »

هي مؤسّسة بالمعنى الذي حدّده إبن خلدون في كلامه عن زوايا مصر في أواخر المئة الثامنة هـ/14م وظيفتها «إقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات» [99] وتؤمن لنزلائها «التخلّي عن ملاحظة الأسماع والأبصار والتعرّض للفتوح الربانية والأنوار» [100]. لقد حدّد أحد أشياخ إبن ناجي وهو أبو عبد الله محمد إبن شبل وظيفة الزوايا في زمنه مثلما كانت رائجة في عقلية الفترة : «الشيوخ يعملون الزوايا ليصطادوا بها صالحًا» [101]، وهو نفس المعنى الوارد في القول المنسوب إلى أبي هلال السدادي عندما وصل إليه أبو علي سالم القديدي وكان اصطحب معه عمّار المعروفي بعد أن «إنتشله» من بين صبية كانوا يلعبون بالكرة : «ما أقصرت ياسالم بارك الله فيك في إقلاعك في الفارس والصيد الذي حصل في شبكتك » [102]. ولئن يمكن إفتراض أن هذا التصور الشائع عند الناس في المئة الثامنة هـ/14م لوظيفة الزاوية، هو وريث المرحلة التي سبقت مباشرة والتي كان خلالها هذه النمط من الزوايا هو المعروف بإفريقية كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، إلى أي حد لا يزال هذا التصور يتماشى مع الوضعية السائدة خلال المئة الثامنة هـ/14م ويعكس نمطًا من الزوايا لايزال موجودًا آنذاك.

يمكن إعتبار زاوية كل من الملاري (ت 764 هـ) و أبي هادي مصباح (ت 748 هـ) بقسنطينة من النوع «الصوفي» أي من يجلس إليهما بهدف سلوك آداب الصوفية وطريقة كل منهما تحديدًا ، بواسطة عدد من

---

(99) التّعريف ، ص 279.

(100) التّعريف ، ص 291 ـ 292.

(101) معالم IV، ص 152.

(102) ن. م. ، ص 53.

الطقـوس التي عـرف بهـا أهل التصـوف من مـصـافـحـة ومـعـاهـدة ولبس الخرقة. فيذكر إبن قنفذ العلاقة التي كـانت بين أبي عبد الله محمد المسفّر قـاضي الجـمـاعـة ببـجـاية (ت 744 هـ) والملاري حـيث اندرج فـي سلك «الفـقـراء» على يد هذا الأخيـر، و«عاشـره ورافقـه وصـافحـه في الله (..) وزار مـعـه الشـيخ أبي مـدين (..) في عـشـرة الثلاثين وسـبـعـمـائة وكـانت بينهمـا مكاتبة»[103]. ومن تلامـذة الملاري بزاويته ، أبـو عبـد الله الصفـار (ت 750هـ) الذي «كـان قـدّمـه (..) على تلامـذته بقـسنطينة»[104] ووالد إبن قنفـذ الخطيب حـسن بن الخـطيب علي بن اللمـعـة (ت 750 هـ) الذي صـافح [المــــلاري] وعـاهـده وسلك طـريـقـتـه (...) واعـتــضـد بقـربـه ومـواصلتـه[105]، والمــلاري نفسـه كـان «بينــه وبين الشـيــخ أبي مـدين في لبس الخـرقة وغيرهـا رجلان» وقـد تلقـى منه إبن قنفـذ سنـده كـاملا سـنـة 758 هـ[106].

أما أبو هادي مصباح الذي سبق وأشرنا إلى ظروف تأسيسه لزاويته بقـسنطينة فـيذكـر إبن قنفذ أنه كـانت «له أوراد مـقـررة وكـان لتـلامـذته أوقـات من الذكـر جـمـاعـة بعـد أخـرى. وكـان ينفـرد عنهم في أكـثـر الأوقات»[107]، كـما يروي صـاحب **الأنس** كيف أن أبا هـادي إثر عـودته من لقـاء جـمـعه بأبي الحـسن المريني ورفض خـلاله هذا الأخيـر طلب أبي هادي في أن يرجـع الى بلده ويتـرك البلاد [إفـريقـيـة] لأهلهـا[108] «رجع الشـيــخ أبـو هـادي إلى قـسنطينة وصـرف أكـثـر أتبـاعـه وتحـمّل في نفسـه

(103) أنـس ، ص 54.
(104) ن. م. ، ص 46.
(105) ن. م.
(106) ابن قنفذ، **الوفيّات** ، ص 362 ـ 365 و **أنـس** ، ص 42 ـ 43.
(107) **أنـس** ، ص 50.
(108) حـول ظروف وأطوار إجـتـيـاح أبي الحـسن المريني لإفـريقـيّـة سنة 748 هـ ، انظـر **تـاريـخ** ، و ص 81 ـ 91.

ولازم خلوته»[109].

فمن الزوايا المعاصرة الأخرى التي كانت تمارّس فيها أيضا رياضات صوفية، زاوية أبي عمران موسى المناري بالقيروان حيث يذكر إبن ناجي أنّه «كان (..) يجيز السماع فيعمل له في زاويته بخواص اصحابه، وكانوا تسعة ولا يحضر معهم أحد، ولا يعمل لهم طعاما في غالب الحال. وكان هو يحضر معهم في خلوة وحده، ولايشطح منهم إلا واحد إذا غلب عليه وأراد الحال»[110]. ومثال زاوية المناري من الأمثلة الطريفة على حصول تطور في وظيفة الزاوية يعكس التطور الذي عرفه صاحبها، الذي شأنه شأن العبيدلي وبقية أقرانه من تلامذة الفقيه أبي عبد الله الرّماح كان «لا خطة له غير تعليم العلم»[111] والذي كان من جملة "كبار طلبة هذا الاخير أمرهم أن يعملوا المواعيد فأمتثلوا أمره في ذلك[112]. بحيث تبدو هذه الوظيفة -تعليم العلم ونقل الفقه والوعظ من خلال الميعاد اليومي الذي كان ينظّمه بكرةً على غرار العبيدلي بزاويته - في مرحلة ما هي الوظيفة الرئيسية، إلا أن هذه الوظيفة ستتراجع وتتقلّص في مرحلة ثانية حيث يذكر إبن ناجي أنّه عندما «ورد على القيروان تأليف الشيخ أبي حامد الغزالي والمسمّى بـ **الإحياء** [..] نظره وترك التأليف[113] واشتغل بعمل الميعاد ساعة، والتفرّغ للعبادة حتى مات»[114]؛ هل تنظيم السماع الذي ذكرناه أعلاه يعود إلى هذه المرحلة ؟ هذا ما نفترضه حيث يصعب تصوّر أحد فقهاء القيروان من

---

(109) أنس ، ص 51.

(110) **معالم VI**، ص 139.

(111) ن. م. ، ص 136.

(112) ن. م. ، ص 113.

(113) ينسب إليه وضع ، سفرا في القالب الصّغير ، على أوّل تهذيب أبي سعيد البراذعي، صاحب **تهذيب المدوّنة** ، **معالم IV**، ص 139، أمّا هذا الأخير فترجمته في **معالم III**، ص 146 ـ 150.

(114) **معالم IV**، ص 139.

المدرّسين وممّن قرأ عليه أبو عبد الله محمد الشبيبي وغيره [115]، يعمل سماعًا بزاويته، مع ما كان يرافق هذه الرياضة من إعتراض البعض وإعتبارها «بدعة» [116]. وحتى المناري نفسه لم يسلم من هذا الإعتراض وإن يذكر لنا إبن ناجي أنّ اهل عصره «سلّموا له ذلك» [117].

وقد عاين إبن قنفذ في نفس الفترة تقريبا ، خلال سياحته بالمغرب الأقصى (759 هـ / 776 هـ) زاوية «يأوي اليها الأخيار المنقطعون للعبادة» [118]، هي زاوية الحاج عبد الغني التي سبق ذكرها عند حديثنا عن «بيت الكتب» بها ممّا يفترض كما أشرنا أنها ربما إضطلعت إلى جانب وظيفتها الرئيسيّة هذه - إيواء المنقطعين للعبادة - بمهمّة تثقيفية.

و - وظائف أخرى :

- الزاوية كحرم :

إنّ هذه الوظيفة هي من الوظائف الموروثة من المئة السّابعة هـ/13م ، إلاّ انّه سيقع تدعيمها والتوسيع من دائرة إنتشارها خلال المئة الثامنة هـ/ 14م لاسيما في أواخرها فزاوية الجديدي مثلاً يذكر إبن ناجي أنه «جرت العادة بعد موت الشيخ [أي بعد 786 هـ] أنّ من وصلها وعليه طلب مخزني ولو ألف دينار ذهبًا فإنه لايتعرّض له القواد ولو هرب من سجنهم » [119] والجدير بالذكر هنا أن صاحب المعالم يعزي حرمتها هذه إلى بركة مؤسّسها وإلى ظروف تأسيسها [120] التي سبق وذكرناها

---

(115) ن. م. ، ص 136.
(116) ن. م. ، ص 139.
(117) ن. م.
(118) انس ، ص 84 و 88.
(119) معالم IV، ص 238.
(120) ن. م. ، ص 238 - 239.

علماً بأن القراءة التاريخية للمسألة تظهر أن هذه الوظيفة سبق واضطلعت بها زوايا إفريقية في المئة السابعة هـ/13م كما ذكرنا، وإن يمكن إعتبارها من الناحية الأنتروبولوجية من النتائج المترتبة عن مبدأ البركة وأشكال إنبثاثها وحيث أن الإعتقاد بوجود هذه البركة وبفعاليتها يندرج في إطار تاريخ العقليات بإفريقيّة في تلك الفترة. هذا وسوف يقع التوسيع والتمديد في دائرة الحرم زمن السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ/837 هـ) بحيث «من قرب من الزاوية لايتعرض له ولو لم يدخلها، ومن تعرّض له تلزمه العقوبة» [121] وهذا الإجراء يندرج ضمن سياسة الأسرة الحفصية لاسيّما أبي فارس عبد العزيز وأبي عمرو عثمان، الداعمة للأولياء والصوفية والتي أولت الزوايا عناية خاصة تجسّدت في حركة التشييد والترميم والأوقاف المحسبة عليها وحماية هذه المؤسسات حتى من أعوان المخزن أنفسهم.

وحظيت أيضا زاوية أبي فارس عبد العزيز إبن عباس بطبلبة بنفس هذ الحصانة بحيث «كل من يهرب الي[ها] من قواد السلطان وشيوخ العرب وصل الأمان» [122]. إن مفهوم الحرم لا يتوقّف فقط على حصانة الزاوية تجاه أية محاولة إنتهاك «خارجي» لحرمتها بل يتجاوز ذلك إلى الفضاء الحرم حتى بالنسبة لنزلاء الزاوية وسكانها؛ مثلا زاوية الشريف العواني بالقيروان (ت 758 هـ) يروي إبن ناجي الذي سكنها في حال صغره مع بعض أصحابه من الطلبة - وإن هو يذكر ذلك في باب كرامات العواني - فكان كل «من يعمل فيها ما لا يليق شرعا، مختفيا عن الناس فإنه يُخرَج منها على الفور لسبب يعمله [إما قد] لا يستحق به الخروج وفي الحقيقة إنما أصل خروجه ما فعله خفية مما لا

(121) معالم IV، ص 239.

(122) ن. م.، ص 240.

يجوز»[123]. كما أن مفهوم الحرم هذا يمتد إلى مختلف محتويات الزاوية ومكتسباتها كالكتب، وحتى إلى حاجياتها ومقتضيات صيانتها : «ومن (..) يضيع منها كتابا، أو يهمل في جناب الزاوية، أو قلة بنائها وما تحتاج إليه من الحصر والزيت فالله حسيبه ويتولى الانتقام منه»[124].

- الصلاة بالنّاس

يبدو أن بعض زوايا القيروان كانت خلال المئة الثامنة هـ/14م فضاءً مفتوحا للناس يؤمّون مسجدها للصلاة كزاوية العبيدلي (ت 748 هـ) حيث جاء في ترجمته : «كان العبيدلي صلّى بالناس إمامًا في زاويته فقرأ يوما في صلاة الصبح سورة الصفّ»[125]، وكذلك زاوية الجديدي (ت 786 هـ) حيث ينسب إلى بعضهم قوله « وقع في نفسي، ونحن ننتظر الصلاة جماعة في زاويته، الوقوف بين يدي الله»[126].

- الزاوية كمدفن للولي

إن ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنّا وقفنا على بعض العينات عنها في أواخر المئة السابعة هـ/ 13م حيث كانت لاتزال ظاهرة جديدة ونادرة بإفريقية ، سوف تنتشر شيئا فشيئا خلال المئة الثامنة هـ/14م ؛ فنحن وقفنا على ما لا يقلّ عن ستّة أولياء بالقيروان وقسنطينة دُفنوا بزاويتهم مقابل ثلاثة خلال القرن السابق.

---

(123) ن. م. ، ص 153، ربّما كان المعارضون لحركة تشييد وانتشار الزاوية يتذرّعون بما يرتكب في بعضها من أعمال تعتبر خارجة عن الشّرع أو انتهاكا للتّقاليد الاجتماعيّة، للمطالبة بإقفالها والحدّ من انتشارها ، ممّا قد يفسّر هذا الحرص والتّشدّد الأخلاقيين لأصحاب الزّوايا.

(124) ن. م. ، ص 152.

(125) معالم IV، ص 132.

(126) ن. م. ، ص 232.

وكدليل على مدى انتشار الظاهرة إبتداء من القرن الثامن هـ/14م ، سوف يتم نقل قبر أم سلامة زينب والدة القديدي، في تاريخ لاحق لوفاتها (سنة 670 هـ) لم نقف عليه بدقّة، إلى زاوية قديد وتحديدا إلى مسجد الزاوية، بحيث ما كان يأتي زمن إبن ناجي (ت 839 هـ) حتى أصبح قبرها «مشهورا يزار ويتبرك به»[127]. إذن نحن هنا أمام حالة تحوّل زاوية إلى مقام أو قبر يُزار. هل تحولت زاوية أبي علي سالم بعد موته (699 هـ) [128] إلى مقام فقط للزيارة والتبرك ؟ حيث أن ترجمته لا تذكر أحدا من تلامذته أو أصحابه جلس في زاويته بعده، وهو الذي لم يكن له أولاد، بل سيتواصل تقليد الصلاح في البيت القديدي بعده عبر ذرّية أخيه غانم [129] لا سيما أبو عبد الله محمد إبن عثمان إبن غانم الحضرمي القديدي [130]، فإن ترجمته لا تذكر بالتحديد أنه جلس في زاوية عم أبيه بل تنسب له زاوية، سوف يدفن بها [131].

ومن الذين دفنوا أيضاً بزاويتهم بالقيروان ، أبو الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) [132] وقبره مزار بزاويته، والشريف العواني (ت 758 هـ) [133] وعبيد الغرياني (ت 805 هـ) الذي جلس في زاوية الجديدي بعد سفر هذا الأخير برسم الحج ووفاته بالحجاز [134] .

---

(127) ن. م. ، ص 86.

(128) وهو الذي دفن بها وتحديدا في « بيت خلوته »، ن. م.

(129) حيث نسبت إلى أبي هلال السدادي وصيّته لأبي علي سالم : « وغانم رجل صالح، زوّج غانما فإنّه يلد من ذرّيته البركة » ن. م.

(130) الذي كان إماما للقديدي في حياته والذي كان هذا الأخير أوصى أن يصلّى عليه عند وفاته ، **معالم** IV، ص 103.

(131) ن. م.

(132) ن. م. ، ض 163.

(133) ن. م. ، ص 155.

(134) ن. م. ، ص 241، بالنّسبة للغرياني، انظر : ص 261.

ومن الأمثلة الأخرى على دفن الولي بزاويته ، يعقوب إبن عمران البويوسفي (ت 717 هـ) بقسنطينة حيث جاء في ترجمة ولده يوسف إبن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) وهو جد إبن قنفذ : «دفن بزاويته بجنب أبيه»[135]. مما يدل مرة اخرى على انتشار الظاهرة خلال المئة الثامنة هـ / 14م. ولما لم يذكر إبن قنفذ تأسيس الملاري لزاوية خاصة به، إستنتجنا أنه ربما جلس في زاوية ابيه بعد وفاة هذا الاخير سنة 717هـ وهو الذي به يتّصل سنده بأبي مدين عن طريق الشيخ إبن العريف، شيخ والده. ومما يدعم هذه الفكرة ما جاء في كلام إبن قنفذ في **وفيّاته** عن موقع زاوية جدّه: «ودفن بزاويته بملارة على مرحلتين إلى الغرب من قسنطينة»[136] الذي يتوافق مع تحديده لموضع زاوية والد جدّه: «في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين»[137]. أما انتساب الزاوية إليه فهو نتيجة لشهرته، والظاهرة موجودة. ألم تشتهر زاوية أبي الحسن علي إبن عبد الكافي السابق الذكر بولده عبيد الزوّاي وذلك حتى إلى زمن مقديش[138] ؟

ومن الحالات الأخرى التي يذكرها إبن قنفذ ، أبو هادي مصباح (ت 747 هـ) الذي يذكر صاحب **الأنس** أنه «دفن بالزاوية المعروفة باسمه»[139].

إلا أنّ ظاهرة الدفن بالزاوية وإن شهدت إنتشاراً لم تعرفه في القرن السابق ، غير أنّها لم تكن شاملة ومطلقة في جميع الاحوال . فالرمّاح مثلاً ورغم أنه كانت له زاوية، فإنه «دفن بداره على قارعة

---

(135) **أنس** ، ص 43.

(136) **الوفيّات** ، ص 362.

(137) **أنس** ، ص 40 ، لم نقف في **نزهة المشتاق** للإدريسي publiée par R. DOZY et M. T. DE GOEGE sous le titre *Description de l'Afrique*, Leyde, 1866, على أيّ من هذين الإسمين.

(138) **نزهة** II، ص 306.

(139) **أنس** ، ص 52.

الطريق بقرب الجامع الاعظم» [140]؛ وحتى العبيدلي ، فإنه دفن بباب تونس وقبره مزار [141]؛ وكذلك الشأن بالنسبة لأبي عمران موسى المناري الذي دفن في نفس المكان «في ربوة هناك (..) ودفن بها أولاده الخمسة وأولاد اولاده» [142]؛ وأخيرا يعقوب الزعبي الذي كانت له زاوية ببلده العلوين فإنه «صلّى عليه بالقيروان ودفن بالجبانة الغربية»؛ وكذلك الشأن بالنسبة لابن أخيه عامر الذي كان جلس مكانه في الزاوية المذكورة ، فإنه دفن بجوار عمّه بنفس الجبّانة [143].

4 ـ روّاد الزاوية الإفريقية في المئة الثامنة هـ/ 14م وتنظيم الحياة بها

أ ـ روادها وكيفية الانضمام إليها :

إن المقصود هنا بروّاد الزاوية هم نزلاؤها القارّون أو سكانها بحيث نترك جانبا من يزورها لقضاء حاجة أو يرد عليها عرَضا أو بصفة مؤقتة أو تقع إضافته فيها. لما اضطلعت الزوايا بوظيفة التدريس وأصبحت أقرب إلى مؤسسة المدرسة منه إلى الزاوية الصوفية، فإن هذا انعكس على الطبيعة الإجتماعية لروّادها أو نزلائها، بحيث سيزدحم على أبواب الزوايا جمهور من طلبة العلم وقراء القرآن الذين سوف لن يميّزهم شيء عن نزلاء المدارس وروادها. لكن السؤال هنا ما علاقة صفة طلب العلم وقراءة القرآن بصفة الفقر التي ينعت بها نزلاء هذا الصنف من الزوايا على غرار نزلاء الزوايا الصوفية ؟ جاء في **تعريف** إبن خلدون في سياق كلامه عن مدارس وخوانق مدينة القاهرة في فترة إقامته بها أي إبتداء من

---

(140) **معالم** IV، ص 120.

(141) **ن. م.** ، ص 136، وانظر ايضا ص 165.

(142) **ن. م.** ، ص 142.

(143) **ن. م.** ، ص 171.

سنة 784 هـ «فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة وأصبحت معاشا للفقراء من الفقهاء والصوفية» [144]. إذن من الواضح هنا أن صفة الفقراء تنسحب على حد سواء على الفقهاء (نزلاء المدارس) والصوفية (نزلاء الخوانق) لقد جاء في **معالم** إبن ناجي عند وصفه لنزلاء زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) في زمنه هو (أي حوالي سنة 808 هـ) [145] «وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن وبعضهم يقرأ العلم، متجرّدين على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ» [146]. الواضح من خلال هذين المثالين أن محتوى كلمة فقير وفقر تطور هو الآخر بتطوّر التصوف وذلك ليس فقط بإفريقيّة لكن في العالم الاسلامي ككل فالفقير في المئة الثامنة هـ/14م هو بالذات مَن ركن إلى إحدى المؤسسات الدينية التي كانت رائجة في مختلف أنحاء البلاد الاسلامية - من مدارس وزوايا أو خوانق ورباطات- متوخيا في ذلك نمط التوكل أي كما هو واضح من كلام إبن خلدون متخذا إحدى هذه المؤسسات «معاشا»، له أي مورد عيش ورزق وهو بالذات ما قصده إبن ناجي في وصفه لزاوية البربري وطلبتها «المتجردين على بساط الفقر»، وعلى هذا المعنى وجب حمل صفة «الفقراء» التي وردت في ترجمة الجديدي، الذي كانت زاويته «عامرة» بهم [147]. إنّ متوسّط عدد الفقراء بالقيروان خلال المائة الثامنة هـ/14م كان يتراوح بين الستين - كما هو الحال بالنسبة للعبيدلي (ت 748 هـ) [148] - والتسعين - كما هو الحال بالنسبة لزاوية الجديدي في

---

(144) التّعريف، ص 279.

(145) وهو تاريخ وفاة آخر من ترجم لهم ابن ناجي وبالتّالي اعتبرناه الحدّ الأقصى لتأليف كتابه.

(146) **معالم** ١٧، ص 162.

(147) ن. م.، ص 226.

(148) «كان فقراؤه الذين يعرفونه بزاويته وغيرها نحو ستّين رجلا» ، ن. م. و ص 121.

مرحلة ما [149] وقد تتسع بعض الزوايا إلى أكثر من مائة فقير أو ساكن، حيث وجب ربط هذه الظاهرة بتعدد وظائف الزاوية كما رأينا.

هل أن الزوايا كانت مقصورة فقط على الرجال من الفقراء أم أنها أيضا كانت تأوي عائلاتهم؟ وهل وجدت بإفريقية كما بالقاهرة مثلاً زمن إجتياز إبن بطوطة عليها (حوالي 726 هـ) زوايا خاصة بالاعزاب وزوايا على حدة للمتزوجين [150]، وهل كان الأطفال أيضا يسكنون الزوايا ؟ لقد جاء في ترجمة الجديدي أنه كان يشتري لكساء فقراء الزاوية «الشمايل للأطفال والأحارم للكبار» [151]. إن ظاهرة إستقطاب زاوية الجديدي للكهول والأطفال على حدٍ سواء إستمرت بعد سفره للمشرق وجلوس الغرياني مكانه حيث علاوة على الـ«مائة وخمسون إنسانًا صغارًا وكبارًا» السابق ذكرهم ، سكن أيضا بالزاوية «مائة نفس عيالات الرجال الذين يخدمون الزاوية دخلاً وخرجًا » [152]. إذن نستنتج أن هذه الزاوية التي تسكنها أيضا عائلات نزلائها تنتمى إلى صنف الزوايا الخاصة بالمتزوجين، وربما إلى هذا الصنف أيضا انتمت زاوية أبي بكر القرقوري بوطن صفاقس الذي يذكر إبن ناجي أنه «سلك طريق الشيخ الجديدي في زاويتة، ففيها خلق كثير من الناس» [153]. هل ينسحب هذا الأمر أيضا على كل من أبي فارس عبد العزيز بن عياش بطبلبة وهو أيضا من تلامذة الجديدي بزاويته، ، لايمكن لنا أن نجزم في غياب معلومات دقيقة حول المسألة.

---

(149) « وكان في ذلك الزّمن تسعين فأقل » ن. م. ، ص 228. أمّا « الزّمن » المقصود فلم نقف عليه بدقّة.

(150) رحلة بط. ص 38.

(151) معالم IV، ص 228.

(152) معالم IV، ص 236.

(153) ن. م. ، ص 240.

هل إلى جانب هذه الصنف من الزوايا، وجدت زوايا خاصة بالاعزاب من الفقراء؟ هذا ما نفترضه حيث أنّ التقليد كان موجودًا بالقيروان في المئة السابعة هـ/ 13م [154].

بالنسبة لكيفيّة الدخول إلى الزاوية وشروطه فهنا أيضا لا معلومات ضافية في مصادرنا كل ما هنالك بعض الإشارات المقتضبة، التي نستنتج من خلالها أن هذه المسألة على ما يبدو بدأت في تلك الفترة تخضع الى شيء من التقنين والمراقبة كما في زاوية الجديدي مثلاً حيث «كان لايدخل أحد يقرأ فيـ[ها] إلا بإذن منه فالذي يصرف أكثر من الذي يدخل » [155] مما يؤكد وجود رقابة حقيقيّة وفعلية وذلك في حياة الجديدي. أما الشروط او المقاييس التي على قاعدتها يحتفظ بهذا الفقير ويصرف ذاك، فمصادرنا لاتذكرها وربما كانت أساسا ذات طابع أخلاقي «وشرعي» أي مرتبطة باحترام الشريعة وعدم مخالفة أحكامها كما رأينا بالنسبة لزاوية العواني (ت 758 هـ) [156]، لكن ربما أحيانا لأسباب ذاتية أو لمسألة فقهية كالخلاف بين محمد إبن سليمان البربري الذي جلس مكان والده بزاويته بعد وفاته (سنة 766 هـ) وأحد الفقهاء ممّا كان يسكن الزاوية ويقرأ بها. وليست الكرامة المرويّة عن الولي بعد وفاته والتي تنسب إلى الزاوية قدرة خارقة - بفضل بركة مؤسّسها - على التخلّص من غير المرغوب فيهم من نزلائها [157] سوى مؤشّر على مدى خضوع عمليّة البقاء بالزاوية لرأي صاحبها ولرقابته؛ إنّ التّاريخ المتأخّر نسبيّا للرّوايتين يؤكّد أنّ عمليّة التّقنين هذه ربّما بدأت خلال النّصف الثاني من المئة الثامنة هـ/14م.

---

(154) انظر أعلاه ما ذكرناه حول جميل الحبيبي (ت حوالي 640 هـ).

(155) **معالم IV**، ص 229.

(156) انظر أعلاه و ن. م. ، ص 153.

(157) « قل لولدي محمّد لا يتكلّم مع أحد ممّن يسكن الزاوية فإنّها تصفّي لنفسها » **معالم IV**، ص 162.

ب ـ تنظيم الحياة والعمل بالزاوية

إنّ تشعّب المهامّ المرتبطة بالحياة داخل الزاوية يعتبر نتيجة طبيعيّة لتشعّب وظائف الزاوية ولتزايد عدد سكّانها ونزلائها. فالجديدي على سبيل المثال بعد أن كان في إبتداء أمره يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الدّيار ممّا يفترض أنّ عددهم لم يكن بكبير وبالتّالي كانت حاجياتهم لا تزال متواضعة، « صار [فيما بعد] معه غيره » من فقراء الزاوية يساعدونه في هذه العملية التي أصبحت تتطلّب مجهودا أكبر نتيجة ازدياد عدد نزلاء الزاوية وبالتّالي ازدياد حاجياتها، وأخيرا وصلت إلى درجة راقيّة من التّنظيم بحيث أصبح لهذه المهمّة، « رجال معدّون لذلك » [158].

وهكذا برزت فئة جديدة من خدّام الزاوية هي فئة الطلاب على أبواب الدّيار [159] تخصّصت بهذه المهمّة. وبقدر ما يكون عدد سكّان الزاوية ضئيلا ووظائفها محدودة بقدر ما يقل عدد من يخدم الفقراء فيها، وقد لا يوجد شخص محدّد لذلك بل يقف شيخ الزاوية نفسه لخدمة الفقراء، كما في زاوية الحاج عبد الغني بالمغرب الأقصى التي دخلها ابن قنفذ خلال سياحته (759 ـ 776 هـ) حيث كان الشيخ نفسه « يقف لخدمة » المنقطعين للعبادة ممّن يأوي إلى الزاوية [160]. أمّا زاوية كزاوية الجديدي، لاسيما بعد وفاته، تتّسع لهذا العدد الغفير من الطلبة ـ مائة وخمسين ـ فإنّها بالتّأكيد كانت تحتاج إلى رجال يخدمونها « دخلاً وخرجًا ».

---

(158) ن. م. ، ص 228.

(159) هذا وكان ابن بطوطة عاين في مدينة لار (بهرمز) بزاوية الشيخ أبي دُلف محمّد، خروج فقرائها كلّ يوم بعد صلاة العصر . يطوفون على دور المدينة فيُعْطاهم من كلّ دار الرّغيف والرّغيفين ، رحلة بط. ، ص 277.

(160) انس ، ص 84.

ومع هذه الزيادة في عدد خدّام الزاوية ، برز التخصّص في المهام فأصبح هنالك طبّاخ مكلّف فقط بهذه المهمة وهو «طباخ الزاوية» [161] كما نفترض أيضا أنه في زاوية العواني حيث كانت توجد «خزانة» للكتب، كان هناك من هو مسؤول عنها وكذلك من يهتم بصيانة الزاوية من الناحية المعمارية ومن يسهر على تأمين حاجياتها من حصر وزيت والتصرّف فيها [162].

- **مهمة المقدّم** : إن هذه المهمة برزت أساسا في نهاية المئة الثامنة هـ/ 14م بإفريقيّة. جاء في ترجمة الجديدي أن هذا الأخير عندما تأهّب للسفر للمشرق برسم الحج «كلّم الشيخ عبيد الغرياني في أن يتقدّم على الزاوية» وأنّ الغرياني هاله عظم المسؤولية وهرب «(..) من التقديم عليها غاية الهروب» [163]. ومما يدلّ على حداثة العهد بهذه المهمّة سعي الجديدي إلى طمأنة صاحبه على طبيعة المهمّة الموكولة إليه وهو في نفس الوقت يشرح لنا فحوى التقديم في زمنه : «يا عبيد أنا ما نقدّمك على عمارتها وانما نقدمك على حلّها وغلقها فإن جاءك أحد فتحتها له والا غلقتها» [164]. ويضيف الغرياني الذي ينقل لنا إبن ناجي عن لسانه ظروف تقدمه على الزاوية : «فسهل علي ذلك وقبلت التقديم » [165]. حيث من الواضح هنا أنه لم يوجد بالقيروان قبل ذلك تقليدًا في هذه المسألة او أقلّه حالات مماثلة تجعل الغرياني على بيّنة بطبيعة المهمّة وحدودها ولايهاله عظم مسؤوليتها مثلما افترضها هو، فيضطر الجديدي الى التفسير والطمأنة. امّا مهمّة التقديم فهي في الواقع الاشراف على شؤون الزاوية من قبول الطلبة والراغبين في الالتحاق بها،

---

(161) معالم IV، ص 236.

(162) ن. م. ، ص 153.

(163) ن. م. ، ص 236.

(164) ن. م.

(165) ن. م.

والسهر على توفير حاجيات أهلها حيث يذكر أنه جاءه يومًا «طباخ الزاوية» وقال له «ما بقي في الزاوية شيء لا من طعام ولا من إدام ولا من حطب ولا من غير ذلك عدا ما يأكله غدًا»[166]. وكذلك يعود اليه امر التصرف في ما يرد على الزاوية من فتوح وهبات، كتوزيع الغرياني بعض الفتوح السلطانيّة على الفقراء[167].

ماذا كان يقع بزوايا المشرق في نفس الفترة وهل وجدت فيها نفس هذه المهام وبنفس المصطلحات ؟ يذكر لنا إبن خلدون في **تعريفه** انه وقع تعيينه سنة 791 هـ ناظرًا على الخانقاه الركنية[168] خلفًا لشرف الدين الاشقر «توسعة عليـ[ـه] وإحسانًا اليـ[ـه]»[169] لكنّه في موضع آخر يقول «ولاّني [هو السلطان الظاهر برقوق[170]] في خانقاه بيبرس»[171]. وكأنه شيخها أو وليّ مشيختها (وهو ما يتوافق مع ما ذُكر عن ابن الفرات في تاريخه في سياق احداث سنة 791 هـ حول تولية إبن خلدون مشيخة البيبرسية «وكان تنزّل بها صوفيا وحضرها يومًا واحدًا لأن من شرطها أن يكون شيخها احد الصوفية بها»[172] وهذا أيضا ما يستنتج من قول إبن خلدون نفسه حول ظروف عزله و«اخراج الخانقاه عنـ[ـه]» : «فولّى فيها غيري وعزلني [السلطان الظاهر] عنها»[173] وذلك على إثر سعاية احدهم المسمّى سودون «كان ناظرًا بالخانقاه التي

(166) **معالم** IV، ص 236.

(167) **ن. م.** ، ص 237.

(168) نسبة إلى ركن الدّين بيبرس من سلاطين التّرك المماليك 658 ـ 675 هـ/1260 ـ 1277م.

(169) **التّعريف** ، ص 313.

(170) تسلّم السّلطنة سنة 784 هـ وبدأ معه عهد المماليك الجراكسة.

(171) **التّعريف** ، ص 311.

(172) **ن. م.**

(173) **التّعريف**، ص 331 حول هذه الظروف انظر **ن. م.** ، ص 330 ـ 331.

كنت فيها» [174]. هل يعني هذا التضارب في كلام إبن خلدون أنه عين في البدء ناظرا كما اشار بنفسه ثم فيما بعد وقع تعيينه شيخا عليها حيث سيبقى عامّا كاملا او ازيد [175] ؟ مهما يكن من أمر إن الذي يهمنا هنا هو وجود وظيفتين مميزتين وظيفة المشيخة ووظيفة النظر. جاء في كلام إبن خلدون عند وصفه للخانقاه الركنية «وعيّن مشيختها ونظرها لمن يستعد له بشرطه في وقفه فكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعا لمن يتولاّه» [176]. وكنا سبق وأشرنا الى معاينة إبن بطوطة خلال اجتيازه على البلاد التركية في الثلث الأول للمئة الثامنة هـ وبزاوية قصطمونية تحديدًا لوظيفتي الاشراف والنظر [177] بحيث نرجّح أن وظيفة الاشراف هي نفسها المشيخة، لاسيّما وأن المؤسسة (اي الخانقاه) كما سبق وذكرنا، تمّ نشرها وتعميمها في العالم الاسلامي ولاسيما في بلاد الشام على يد الاتراك السلاجقة وأن ماورثه فيما بعد الايوبيون وبعدهم المماليك إنّما هو التقليد الخراساني لكن كما تمّ اقتباسه من طرف الأتراك السلاجقة في العراق اولاً ثم روّج في بقية الممالك السلطانية [178].

ما هي صلاحيات كل من هاتين الوظيفتين وماهو الفارق بينهما؟ مصادرنا لاتذكر شيئا. هل النظر هو التصرّف في أوقاف الزاوية والنظر في حاجياتها المادية، والسهر على توفيرها وعلى القيام بشؤون الزاوية من النواحي المادية في حين ان المشيخة والاشراف يتعلّقان بالنواحي الروحية والمعنوية أي التسيير المعنوي لها من هنا وجوب اقامة صاحبها في الزاوية واندارجه في سلك صوفيتها؟ ربما. على كل حال ومقارنة بين هاتين الوظيفتين في زوايا المشرق ووظيفة المقدّم في زوايا إفريقيّة يبدو

---

(174) ن. م. ، ص 330.

(175) ن. م. ، ص 311.

(176) ن. م. ، ص 313.

(177) رحلة بطـ، ص 318.

(178) انظر ، J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", *op cit*, p 209 - 210

أن هذا الاخير كان يجمع بين مهمتي الاشراف (اي التسيير الروحي، والمعنوي) [179] والنظر اي التصرّف في موارد الزاوية وما يتأتيها من فتوح وما تحتاج اليه من طعام وحطب وغير ذلك كما بيّنّا أعلاه، فاذا صح هذا الافتراض نكون هنا امام خاصيّة إفريقيّة.

5 ـ المـــوارد

إن مثال زاوية الجديدي يمكن أن يشكل نموذجًا نقيس به التطوّر الذي عرفته مسألة موارد الزاوية بإفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ/14م. فالولي كما تقدّم ، في بداية أمره وبداية اجتماع الفقراء عليه في زاويته «كان يطلب لـ[هم] على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلاّب في يده» [180].

إن اعتماد الزاوية آنذاك على التوسّل بشكل يبدو أساسيًا - بل كمورد وحيد لها حيث لاتذكر ترجمة الجديدي موردا آخر في تلك الفترة - يعكس الطابع غير القار وغير المأمون لموارد الزاوية بافريقيّة في تلك الفترة، وهذا بالذات ما يحيل اليه كلام إبن ناجي حول الاسباب التي حملت الجديدي على ترك هذا النمط من التوكّل في تسديد حاجيات زاويته : «وسببه أن الحاسدين كانوا يقولون : لو جاءت شدّة «إنفضح الجديدي» [181].

لا شك أن ترك الجديدي للتوسّل كمورد أساسي بل وحيد لعيش زاويته، توافق مع مرحلة جديدة أصبحت فيها للزاوية موارد أخرى قارّة

---

(179) انظر معالم IV، ص 236 حيث يتّضح من ، وصف ، الغرياني لمختلف الفئات الساكنة بالزاوية واعدادها وتوزيع الطلبة بين طلبة العلم وقرّاء القرآن، أنّه كان بالفعل المشرف على الزاوية وعلى سير الحياة بها .

(180) ن. م. ، ص 228.

(181) ن. م.

وفي نفس الوقت كافية للإنفاق على الفقراء «ثم ترك ذلك، ومشى حالها بأوسع من ذلك.» [182]. إن ما يدفعنا الى هذا الافتراض هو ماذكره ابن ناجي من انّ الجديدي زمن اجتماع تسعين فقيرا عليه في زاويته وهو عدد هام وربما هو الحدّ الأقصى الذي بلغه عدد فقراء الزاوية في حياة مؤسّسها [183] «كان يشتري للفقراء خمسين فروة في كل عام، ومثل ذلك عباين ومثل ذلك شمايل وأحارم من صوف (..) ومن المدوس والشواشي كذلك، ودوّارتين للعشاء كل ليلة، ويعطي لقلاء الشعير في كل عام اثنى عشر دينارًا ذهبًا» [184].

إن الطابع القار الذي يكتنفه هذا الانفاق ودوريّته «في كل عام» «في كل ليلة» يفترض موردًا قارًا هو الآخر، بحيث لايمكن تصوّر هذا الانفاق في ظل اعتماد الزاوية فقط على بعض العطاءات او الفتوح الموسميّة وغير القارّة.

امّا تاريخ هذه المرحلة، فنرجّحه حوالي سنة 772 هـ أي زمن حكم السلطان ابي العبّاس 772 هـ ـ 796 هـ) حيث يذكره إبن ناجي مرّتين في سياق تفصيله لبعض موارد الزاوية كما سيأتي، إذن في مرحلة متأخّرة من حياة الجديدي [185]. وهذا عنصر كرونولوجي هام بالنسبة لمحاولة تحديدنا للفترة التاريخية التي أصبحت خلالها الزوايا تحظى بموارد قارة هي نفسها مؤشر ودليل على بلوغ التصوف بافريقيّة مرحلة الاندماج الاجتماعي.

---

(182) ن. م.

(183) انظر **معالم IV**، ص 236 ـ 237 وذلك زمن اجتياز أبي فارس عبد العزيز على القيروان إبّان حملاته في الجريد وجربة، انظر **تاريخ**، ص 123 (.وقيعة عين الغدر بين الحامّة ونفزاوة، سنة 810 هـ) وص 126 .الحرب مع الكاتالونيين، سنة 827 هـ.

(184) **معالم IV**، ص 228.

(185) سوف يترك إفريقيّة سنة 782 هـ وهو توفي سنة 786 هـ.

أ ـ المـوارد القـارة

اما مصادر هذه الموارد القارّة فهي على النحو التالي :

ـ زكـاة المـواشـي :

جاء في ترجمة الجديدي أنّه لمّا تاب الشيخ صولة الليلي [186] على يدي الولي [187]، أصبح «يعطي زكاة ابله للزاوية ما يبيعون في كلّ عام نحو تسعين دينار ذهبًا الى غير ذلك» [188].

وهذه ليست المرّة الأولى التي نقف فيها على هذا النوع من الهبات القارّة التي اصبحت تحظى بها زوايا افريقيّة في المئة الثامنة هـ/14م ؛ فيذكر ابن ناجي انّ أولاد أبي عمران موسى المناري وكانوا «كلّهم صلحاء» كانوا يعيشون من زكاة مواشي اولاد ابي عيسى من بعض سكّان وطن القيروان : «كان أولاد ابي عيسى يعطوننا زكاة مواشيهم، اظنّه قال [189]: ما يباع بنحو التسعين دينارًا ذهبًا، آخذها أنا وإخوتي، ومنها يمشي حالنا، وكان لهم اعتقاد في والدنا وذريته» [190].

هذا وأصبحت مسألة قبول الزكاة تحظى بشبه إجماع على مستوى فقهاء القيروان، صوفيّة كانوا أم لا. حيث يروي لنا إبن ناجي في ترجمته للعبيدلي (ت 748 هـ) أنّه لما طرحت مسألة «أيّما افضل قبول الهدية، او الاخذ من الزكاة»، إنفرد العبيدلي - وهو كان من المنقبضين عن

(186) انظر حوله تاريخ ، ص 118.

(187) معالم IV، ص 235.

(188) ن. م. ، ص 236.

(189) يقصد احد أولاد المناري وهو ابو زكرياء يحيى الذي «انتفع النّاس في حرثم زمن غفلة العرب» ن. م. ، ص 140.

(190) ن. م. ، ونلاحظ هنا نفس القيمة المالية مع المثال المذكور أعلاه.

السلطان [191] ومن المتورّعين - بقوله بأنّ «قبول الهديّة أفضل وخالفه الشيوخ في ذلك » ومن بينهم الرمّاح والعواني والمناري. امّا تعليلهم لموقفهم مثلما اورده إبن ناجي: «ان الهدية في حقّنا موقوفة على ثلاثة شروط: حليّة المال، وطيب نفس صاحبه، وحصول ما يظنّ المعطي في المعطى، للزكاة شرط واحد وهو الفقر» [192].

إن إثارة هذه المسألة على الصعيد الفقهي في تلك الفترة بالقيروان ليس سوى انعكاس لواقع ملموس ولتطوّر على أرض الواقع وفي الممارسة شهده التصوّف بافريقيّة في تلك الفترة وهو اقترانه اكثر فأكثر بنمط التوكّل وبروز نوع جديد من الموارد والعطاءات للزاويا اقترنت بصبغة قارّة وهي الزكاة : زكاة الحرث، زكاة المواشي. ويعتبر تشبّث العبيدلي بالنمط «القديم» اي نمط الهدايا والعطاءات الموسميّة [193]، ليس سوى مظهرا من مظاهر الصراع بين نمطين ومدى تقدّم واكتساح النّمط الجديد - ستة شيوخ مقابل واحد اعتبروا قبول الزكاة افضل من قبول الهديّة - وتراجع النّمط الذي يمثّله العبيدلي.

وبالمقابل، ما كان لهذه الممارسة - قبول الزكاة - أن تنتشر وتصبح أحد المصادر القارة لعيش الزوايا لولا أنّ هذه المسألة تمّ حسمها على الصعيد الفقهي وفي أوساط الفقهاء الصوفية على النحو الذي رأيناه.

ولعلّ من أطرف الامثلة والادلّة على تراجع النمط الذي يمثّله العبيدلي، توخّي احد أشهر تلامذته بصفاقس إبراهيم بن يعقوب المعروف بصيد عقارب [194]، عكس نهجه هذا وقبوله زكاة مواشي الناس ممّن

---

(191) **معالم IV**، ص 122 «كان (..) لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاض، لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتّبهم من القائد».

(192) ن. م.، ص 134.

(193) « إنّه كان يقبل الهديّة ولا يأخذ الزّكاة » ن. م.

(194) انظر ترجمته في **نزهة II**، ص 306 - 316 وقد ضمّ إليها مقديش ترجمة شيخه العبيدلي.

اعتقده وحبوبهم. كما يدلّ ذلك على مدى انتشار نمط التوكل وترك الاسباب لدى صوفية إفريقيّة وأوليائها ، وإن هنا لسنا في صدد زاوية بالمعنى التّام للكلمة انما بـ«مخيّم» صوفي سوف يُعرف فيما بعد في تلك الجهة وفي مصادرنا بـ«هنشير الستّين» يقول مقديش : «ولما استوطنوا بوادي عقارب وظهرت بركتهم اعتقدهم النّاس من كل جهة واعطوهم زكاة مواشيهم، وحبوبهم (..) ولما اجتمع عندهم ما تيّسر من الزكاة بقوا مشتغلين بالذكر والعبادة تاركين الحرب والمقاتلة»[195]

والملفت هنا في عمليّة تقديم الزكاة أو أي مورد قار آخر، اقترانها أولاً بشرط ظهور البركة، ثم بما يحدثه هذا الظهور من فعل ايماني ومن اعتقاد في القدرة الخارقة للولي واصطفائه من طرف الله الذي منّ عليه قدرات خاصة وخصّه بنعم، يتجسّد في استعداد الفرد او الفئة الاجتماعيّة على التضحية بنسبة من فائضها رجاء بركة هذا الولي.

- عطاءات ماليّة من بيت المال

ينسب إبن ناجي إلى الجديدي نفسه قولاً يفسّر فيه ويحلّل[196] أخذ مائة دينار من جملة «عوائد» العرب التي كان السلطان الحفصي أبو العبّاس أحمد سلّمها إلى الشيخ صولة الليلي كي يفرّقها على يده[197]: «الواجب على السلطان أن يعطي ذلك بيده من بيت المال، فلمّا لم يفعل ذلك أخذناه على يد شرار النّاس»[198]. هل أصبح بالفعل منذ فترة أبي العباس (772 هـ - 796 هـ) سلاطين بني حفص يدفعون من بيت المال أموالا قارّة للزوايا، وليس مجرّد عطاءات أو هبات موسميّة كالتي سبق ذكرها في الفصل السابق، والتي وردت في ترجمة

---

(195) **نزهة II**، ص 315 بحيث يفهم انّ هتين الأخيرتين .الحرب والمقاتلة، كانتا مورد رزقهم قبل توبتهم.

(196) أي يعتبره حلالا.

(197) حول هذه المسألة انظر **تاريخ**، ص 111 والفصل II من هذا الكتاب.

(198) **معالم IV**، ص 236.

ابي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ)، لايمكن أن نجزم على قاعدة مثال واحد.

- الأوقاف :

ذكر لنا إبن ناجي أن العواني (ت 758 هـ) كان «حبس على [زاويته] ارضا وحانوتا لأجرائها وما يقوم بها» [199].

تبدو هذه الممارسة في بدايتها لاسيّما بالنسبة للزوايا التي يؤسّسها أفراد، حيث لم نقف على حالة اخرى في نفس الفترة أقله بالقيروان. وبالتّالي ربما هي من الحالات المبكّرة لمثل هذه الظاهرة إلا أنه ما كان يشارف القرن الثامن هـ/ 14م على نهايته حتي كنا نقف على حالات أخرى [200].

ولّما لن تنتعش ظاهرة تشييد الزوايا من طرف أعضاء الأسرة الحفصية، مع ما يرافقها من تحبيس ومن أعمال وقفيّة، قبل نهاية المئة الثامنة وأساسّا المئة التاسعة مع السلطان أبي عمرو عثمان، فان الزاوية الوحيدة التي وقفنا عليها في هذا الباب هي زاوية باب البحر بتونس التي يعزى تأسيسها الى أبي فارس عبد العزيز سنة 781 هـ «وأوقف عليها ما يقوم به أودها» [201].

وهذه الممارسة كانت أصبحت تقليدًا بالمشرق عاينه إبن بطوطة في أول القرن وكنّا ذكرنا امثلةً عنه، مثلما عاينه إبن خلدون في نهاية المئة الثامنة هـ 14م حيث أشاد بما كانت تحظى به الخانقاه البيبرسيّة من ريع وأوقاف [202].

---

(199) **معالم IV**، ص 153.

(200) انظر ما ذكرناه في الفصل III في سياق كلامنا عن قصر المنستير و**معالم IV**، ص 173 و 240.

(201) **الفارسيّة** ، ص 196.

(202) **التّعريف** ، ص 313.

- موارد قارّة أخرى :

ومن الموارد القارة الأخرى للزوايا الافريقية في تلك الفترة إقدام بعض الناس على تخصيص ثلث ما يُصيبونه من حرثهم لأحد الاولياء في زاويته «رجاء بركته» وتأمينا لأرضهم وحرثهم من المضرة، كما فعل بعضهم مع أبي يوسف يعقوب الزعبي السابق ذكره الذي كانت له زاوية بالعلوين من عمالة القيروان [203].

ب - الموارد غير القارة :

إلى جانب هذه المصادر القارة، توجد مصادر أخرى وإن هي لم تكتنفها صبغة الانتظام كسابقاتها إلا أن وفرتها وتنوعها (عينيّة كانت أوماليّة) اصبحت تدرّ على الزوايا وعلى زاوية الجديدي تحديدًا خيرات وافرة وهي الهدايا والفتوح [204]: الهدايا العينية من طرف السلطان وخواص القوّاد [205]، هبات ومساعدات من طرف زوايا اخرى [206].

وهكذا ما كانت تأتي نهاية المئة الثامنة هـ /14م حتى كانت تجمّعت لدى الزوايا إمكانيات وخيرات جعلتها قادرة على الانفاق على محلّة السلطان برمّتها كما رأينا عند ذكرنا لزاوية أبي فارس عبد العزيز إبن عياش بطبلبة ولزاوية الزعبي بالعلوين زمن جلوس الشيخ عامر (إبن أخ الولي) فيها حيث يروي إبن ناجي أنّه لما اجتاز السلطان ابو فارس عبد العزيز على القيروان عند عودته من الجريد ، ارسل «المرابط عامر» الشعير زهاء ستة عشر قفيزًا [207].

---

(203) معالم IV، ص 169.

(204) كما في مسألة ، قصعة الرفيس ، والزبدة التي وصلت إلى الزاوية هديّة من قمودة معالم IV، ص 229.

(205) «امر أن يعطى لي ما في خزانته من زبيب وجلوز وغير ذلك، فوضعوا لي ما فيها مع بعض ما عند خواص القوّاد» ن. م. ، ص 237.

(206) كزاوية أبي فارس عبد العزيز بن عيّاش كما سبق وذكرنا أعلاه.

(207) معالم IV، ص 237.

وقبل ذلك ومنذ اواسط المئة الثامنة كانت اصبحت الزوايا بمثابة «مستودعات» حقيقية للمواد الغذائية يقع اللجوء اليها زمن الشدّة. ألم يروِ إبن ناجي في ترجمة الشريف العواني أنه «اخذت في زمانه القيروان شدّة، [بيع] [208] قفيز الشعير بستة دنانير ذهبًا، فاحتاج الناس الى الطعام الذي عنده» [209].

تلك هي أهم التطورات التي شهدتها مؤسسة الزاوية خلال المئة الثامنة وهي كما رأينا تطورات جوهرية، وتمثل في عدة نواح قطعا مع المرحلة السابقة سواء كان ذلك على مستوى وظائف الزاوية أو مواردها، وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه من درجة إندماج التصوف والولاية في المجتمع الحفصي. وبالتوازي تدعّم النموذج الولائي الذي يقوم على مبدأ التوكّل والذي كان بدأ ينتشر في اواخر المئة السابعة هـ/13م مع ما اقترن به توخي هذا النمط من مفهوم جديد للتورّع ومن ممارسة جديدة له، بحيث لم يعد يتورّع الولي عن قبول العطاءات لكن يُعْمِل الورع في عدم الأكل «مما يأتي للفقراء وانما يأكل من الذي يأتيه لنفسه» [210] ولاشك أنّ ما عاينه إبن ناجي نفسه زمن انتهائه من تأليف كتاب **المعالم** (حوالي 808 هـ) في زاوية أبي الربيع سليمان البربري من «تجرّد» طلبتها الثلاثين «على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ [211]» ليس سوى مؤشر على مدى تعميم نمط التوكّل هذا.

سنرى في الفصل الموالي أن العديد من هذه الاتجاهات والعناصر سوف يتعزّز، في نفس الوقت الذي سيتعمّم فيه وينتشر نمط جديد من

---

(208) في الأصل « اتباع » وهي عاميّة.

(209) **معالم IV**، ص 152.

(210) مثلما كان يفعل الجديدي (**معالم IV**، ص 229)، انظر أيضا صالح الصدفي: «أعطني (..) من دراهمك التي أعطتك المراة، لا من دراهم الفقراء» **ن. م.**، ص 174.

(211) **ن. م.**، ص 162.

الزوايا لم تعهده افريقيّة الى الآن : نمط «الزاوية الرسمية» التي سيتولّى سلاطين بني حفص أنفسهم تشييدها وتوفير مواردها وتعيين مقدميّن على رأسها، والتي تتأرجح وظيفتها بين التدريس وإيواء المسافرين والواردين.

الفصل السّادس

الزّاوية كمؤسّسة « حفصيّة »

إنّ الزاوية بإفريقيّة خلال القرن التّاسع هـ/15م هي في الواقع ثلاث زوايا وثلاثة أنماط من الزوايا : الزاوية كتلك التي عهدناها بالقيروان خلال المئة الثامنة والتي يمكن اعتبار زاوية الجديدي أحد نماذجها المثالية الأكثر اكتمالا، والتي كانت قراءة القرآن إحدى وظائفها الأساسيّة (**نمط أ**)؛ الزاوية « الصوفيّة » بوصفها المؤسسة التي يُجتمع فيها على صوفي والتي تعتبر زاوية أحمد بن عروس بتونس أحد أبرز نماذجها، والتي توفّرت لدينا حولها أكبر نسبة من المعلومات، إلى جانب غيرها من الزوايا من نفس الصّنف (بتونس وصفاقس) (**نمط ب**)؛ وأخيرا الزاوية « الرسميّة » أي التي يتولّى تأسيسها وتشييدها أحد أفراد الأسرة الحاكمة، كمؤسّسة وظيفتها إمّا التّدريس وإمّا إيواء وإضافة المسافرين. ويوقف عليها ما يقوم بها من أحباس وريع، ويعيّن أو يقدّم عليها من يقوم بها أو يدرّس بها (**نمط ج**). ولئن تعرف زوايا النّمطين **أ** و **ب** بصاحبها أو مؤسّسها، لارتباطها به سواء أكانت « صوفيّة » يجتمع فيها الفقراء المريدون حول شيخ بهدف التدرّج على يديه في سلّم الولاية متّبعين نهجه الصّوفي، أو « علميّة » يرتادها الطّلبة لقراءة القرآن، فإنّ زوايا **النّمط ج** تعرف بالموضع الذي تنشأ فيه كما سنرى. وهذه دون شكّ إحدى نقاط الفصل الأساسيّة بين هذين الصّنفين : صنف تحتل فيه شخصية الشيخ المؤسّس مكانة محورية فهو الدّافع الأساسي والسّبب الأوّل والهدف الأخير من قيام المؤسّسة، وصنف يحتلّ فيه موضع التّأسيس مكانة محوريّة ففيه تكمن دوافع التّأسيس كما سنرى، ووظيفة المؤسّسة أو الهدف من بعثها. فالأولى حافظت على طابع شخصاني لعلاقتها العضوية بمؤسّسها، بطريقته الصّوفيّة الخاصّة، بشخصيّته الفريدة، بأوراده أو أذكاره التي ينفرد بها عن غيره، بأسلوبه الخاص في تربيّة مريديه أو إدارة شؤون زاويته، بكراماته وعلاقته بجمهور معتقديه، وذلك حتّى بعد وفاته وتقدّم غيره للقيام

برسم زاويته التي تبقى تُعرف باسمه، فتعدّدت الزوايا واختلفت بتعدّد واختلاف الشّيوخ.

أمّا الثانية فاتّسمت بالطّابع اللآشخصاني نتيجة لتماهيها وتشابهها مع بقيّة زوايا هذا النّمط التي لا يميّزها عنها شيء لا من حيث المعلم ولا من حيث الوظائف. بحيث يكاد المرء يخلط بينها ، لولا اختلاف الموضع وأحيانا هويّة المؤسس ؛ وحتى هذا الأخير نجده لم يسعَ إلى إضفاء شحنة شخصية أو ذاتية على المؤسسة التي يبعثها فهي لا تحمل إسمه.

سوف نحاول دراسة كل صنف على حدة علما بأن التركيز سيكون أساسا على النمطين «ب» من الصنف الأول و«ج» من الصنف الثاني لتوفّر المعلومات والمصادر حولهما . أما النمط «أ» (الزوايا المتخصصة بتعليم القرآن) فسوف نكتفي باستعراض بعض العيّنات عنه مع مقارنتها بنظيراتها بالمغرب الأوسط في اطار مقولة المجال المغربي.

بالنسبة للزوايا «الصوفية» التي تتوفر لدينا معلومات حولها لاسيّما زاوية احمد ابن عروس بتونس التي يعتبر كتاب الراشدي **ابتسام الغروس** المصدر الأساسي حولها، فإنّنا سنحافظ على المخطط الذي طالما اعتمدناه منذ شروعنا في دراسة زوايا إفريقيّة ابتداء من النصف الثاني من المئة السابعة هـ/13م ، لتتسنّى لنا الاحاطة بالتطور الذي عرفته المؤسسة في المئة التاسعة هـ/15م على مستوى التأسيس والمعلم والوظائف والتنظيم والموارد، وكذلك بالثوابت التي وقع تدعيمها. كذلك الشأن بالنسبة «للزاوية الرسمية» التي سنعنى اساسا بتحليل ظروف تأسيسها ووظائفها ومعالمها وما أوقف عليها من أحباس ومن قدّم عليها للتدريس او القيام بها (أو عزل عنها)، وما يعكسه ذلك من تطور وما يجسّده من معان بالنسبة للسياسة الحفصية.

الصنف الأول : الزوايا التي عرفت باسم مؤسسها

أ - الزوايا التي عرفت بوظيفة قراءة القرآن (نمط أ)

في سياق ترجمته لابن عروس (ت 868 هـ)، ذكر الراشدي زاويتين بتونس لزمهما الولي في ابتداء أمره لقراءة القرآن : زاوية الشيخ أبي عبد الله محمد المحجوب [1] التي عند جامع الهواء «(..) وفيها بدأ يقرأ القرآن ويخدم بالزاوية» [2] «وزاوية بالسواري» [3] كان شيخها «حينئذ» (أي حين حلّ بها إبن عروس شابا لم يبلغ بعد) الشيخ الصالح أبو زيد عبد الرحمان بن البنّا [4] «ويقرأ القرآن بها» [5] وكنّا سبق واشرنا الى زاوية أبي فارس عبد العزيز احد تلامذة الجديدي بطبلبة من عمل المهدية [6]، التي تواصل فيها خلال المئة التاسعة هـ /15م تقليد قراءة القرآن [7]، وكذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي بكر القرقوري وهو تلميذ آخر للجديدي، بوطن صفاقس [8].

والجدير بالذكر أنه في نفس الفترة اي قرابة سنة 830 هـ يروي الرّصاع انّ الفقيه الصالح أبا العبّاس احمد بن يحسن قُدّم على زاوية

---

(1) لم نقف على ترجمة له.

(2) إبتسام ، ص 194.

(3) من الواضح هنا انّ الرّاشدي يجهل اسم الزاوية وانّ عدم التّعريف بها باسم صاحبها لا يجعلها من زوايا الصّنف ، الرسمي ، التي انتسبت هي إلى مكان وجودها مثال زاوية سيجوم، زاوية عين الزمّيت، زاوية باب البحر..

(4) لم نقف له على ترجمة.

(5) إبتسام ، ص 194.

(6) الرّاشدي يسمّيه ، ابي محمّد ، والأرجح انّه أبو فارس عبد العزيز الذي ذكره ابن ناجي كتلميذ للجديدي (ت 786 هـ) وابن الشيخ عيّاش الذي اشتهر أمر زاويته وهي من الزوايا التي أقام بها أيضا ابن عروس فترة وخدم ، وقّافا بغرن الزاوية ، ، ابتسام ، ص 195.

(7) معالم IV، ص 240.

(8) ن. م.

ابن البنّا بتلمسان وكان «متقّننا بالقراءة والرسم» وختم عليه الرصاع القرآن مرتين [9]. هل يعني ذلك ان الزاوية بالمغرب الأوسط عرفت نفس التطور الذي شهدته هذه المؤسّسة بإفريقيّة؟ لايمكن أن نجزم من خلال مثال واحد، الا ان هذا الأخير يظهر ان نفس هذا الصنف من الزوايا وجد في نفس الفترة في تلمسان ممّا يعزّز مقولة المجال المغربي.

ب ـ الزاوية الصّوفيّة

باستثناء زاوية احمد ابن عروس التي ترك لنا الراشدي وصفًا لها من خلال ترجمته للولي في مصنّفه **إبتسام الغروس**، لم نقف من خلال المصادر على معلومات حول الزوايا الصوفية الاخرى بافريقيّة في تلك الفترة ما خلا بعض الاشارات المقتضبة والتي لاتتجاوز احيانًا ذكر وجود الزاوية، وموضعها ودفن الولي فيها كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لزاوية فتح الله العجمي الخراساني (ت 847 ـ 848 هـ) الذي يكتفي الزركشي بذكر زاويته قرب جبل جلود وهي التي دفن بها [10]. أمّا زاوية علي الكرّاي [11] ورغم تعاقب أبنائه وأحفاده على زاويته، فان مقديش لا يذكر لنا شيئا تقريبا عن هذه الزاوية باستثناء انّه كان له تلاميذ مجتمعين عليه بزاويته [12]. بالنّسبة لزاوية التباسي بتونس والتي سبق ذكرها ضمن زوايا المئة السابعة هـ/13م فإننا نتبين استمرار وجودها خلال المئة التاسعة هـ/15م من خلال مناقب حفيد سالم التباسي مؤسسها وهو أبو العباس أحمد التباسي (848 ـ 928 هـ) الذي يروي لنا المترجم له وتلميذه أبو الحسن علي بن ميمون رؤيته للخضر فيها ثم للرسول؛ الا أن الملفت هنا ان تربية التباسي الصوفية لن تتمّ بالزاوية بل «يأمره»

---

(9) **فهرست**، ص 30 ـ 31.

(10) **تاريخ**، ص 141.

(11) وهو من أولياء المئة التّاسعة هـ ومن المعاصرين لأحمد إبن عروس.

(12) ـ طلب منه تلاميذه يوما دقيقا لقوتهم، **نزهة II**، ص 332.

الرسول بالسياحة مما يدفعنا الى التساؤل عن دور الزاوية ودور المرحلة التي قضاها فيها في مسيرته الولائية والصوفية، وبالتالي عن الوظيفة التي كانت تؤديها تلك الزاوية في زمنه اي حوالي سنة 860 هـ، وهو التاريخ الذي نرجّحه لإلتحاقه بها [13].

إننا لم نذكر هذه العينات سوى للدلالة على مشكلة المصادر بالنسبة لهذا النوع من الزوايا في المئة التاسعة هـ/15م والتي تبقى عملية دراستها والبحث فيها رهن تعقّب أثر مصادر اخرى، غير التي في حوزتنا راهنا، من هنا اعتمادنا زاوية إبن عروس كنموذج وقاعدة لدراستنا للزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/15م .

ب 1 ـ تحويل مكان مدنّس الى مكان مقدّس أو نمط تأسيس زاوية ابن عروس

يمثل نمط تأسيس زاوية ابن عروس نمطًا طريفًا لم نعهده الى الآن بافريقيّة فهذه تكاد تكون المرّة الأولى التي لا يؤسس، أقله ظاهريًا وشكليًا، الصوفي او الولي زاويته بنفسه بل يتولّى ذلك احد سلاطين بني حفص، ودون أن يكوّن ذلك أيّة مشكلة بالنسبة للولي. وهذا دون شك تطور ملحوظ بالنسبة مثلاً لأبي الربيع سليمان البربري بالقيروان في المئة الثامنة هـ/14م [14]. علما بأن الاستعانة بمال الأمراء والقوّاد في بناء زاوية صوفية وجدت بافريقية وتحديدًا بقسنطينة خلال المئة الثامنة هـ/14م كما رأينا في تشييد أبي هادي مصباح (ت. 748 هـ) لزاويته الا ان هذه تكاد تكون المرة الأولى التي يتولى فيها سلطان «تأسيس» زاوية صوفية.

أمّا عامل الطّرافة الآخر فيكمن في تحويل مكان مدنّس إلى مكان مقدّس وفضاء حرام دون تهديمه ؛ حيث سبق وذكرنا من جملة زوايا

---

(13) انظر **مناقب احمد التبّاسي** (م) 18110 بدار الكتب الوطنية تونس، ص 12 ب.

(14) الذي كنّا ذكرنا انّه رفض أن يتقاضى اجراءُ الزاويّة وبنّاؤوها مالا من القائد حرصا منه على أن لا تبنى زاويته إلاّ بماله الخاص، انظر **معالم** IV، ص 162.

أواخر المئة الثامنة هـ/14م زاوية باب البحر التي أسّسها الأمير ابو فارس عبد العزيز سنة 781 هـ (أي قبل ارتقائه الى السلطنة) في موضع فندق «أمر بهدمه»: «وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء» [15] أما في حالة زاوية ابن عروس فقد تمّ تحويل الفندق إلى زاوية على يد السلطان الحفصي المنتصر (838 هـ/ 839 هـ) «واضاف إليه من ربعه جملة أصول» [16] «وأمر بتحبيس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه، وأخرج منها سكّان الفندق» [17] ؛ ومن هذه «الأصول» التي حبسها السلطان، يذكر الراشدي «جنة عظيمة فيها برج عظيم وبنية معتبرة» [18].

لكنّ السؤال الذي يطرح هنا هل بالفعل لم يكن للولي أي دورٍ في عمليّة التأسيس هذه؟ أولم تسبق عمليّة التّحويل النّهائي الى زاوية على يد المنتصر وبأمر منه، عمليّة اقتحام مقصودة من طرف الولي لهذا الفضاء «الموصوم بالفساد»، بحيث لم يكن قرار التحويل هذا إلاّ تتويجًا لها وإقرارا بها؟

يذكر الراشدي أن الولي كان سكن الفندق قبل تحويله الى زاوية أي عندما كان لايزال مكانًا «فيه من الخناء وأنواع الفسوق ما لم يكن بغيره من الفنادق» [19] وحيث لم يكن آنذاك حكرًا عليه بل كان يسكنه أيضًا أناس آخرون [20]، وكأنّنا بعمليّة تحويل الموضع، من مكان مدنّس الى مكان مقدّس، كانت بدأت بمجرّد انتقال الولي إلى الفندق ؛ أمّا تحويله النهائي إلى زاوية على يد السّلطان الحفصي، فإنّما هو تتويج لهذا المسار

---

(15) **الفارسيّة**، ص 196 وحتّى الزّركشي وإن هو يورد الخبر ضمن أحداث سنة 801 هـ. إلاّ أنّه هو الآخر يتكلّم أيضا عن هدم الفندق وبناء زاوية مكانه، **تاريخ**، ص 120.

(16) **إبتسام**، ص 209 انظر أيضا **الأدلّة**، ص 120.

(17) **إبتسام** ، ص 210.

(18) **ن. م.** ، ص 389.

(19) **ن. م.** ، ص 203.

(20) **ن. م.** ، ص 205.

الذي امتدّ على عدة سنوات [21]، يمكن اعتبارها بمثابة محطّات لعمليّة اقتحام الفندق قام بها الولي. حيث يروي الراشدي أنّه «كان جلوسه منه أولاً عند الباب، فإذا جنّ عليه الليل آوى إلى سقيفة (..) ثم انتقل إلى وسط قاعته تحت سقف الطّبقة العليا منه (..) ولمّا خلى بيت من بيوته انتقل إليه» [22].

إن حركة تنقّل إبن عروس في أرجاء الفندق أوّلا ثم في أرجاء الزاوية فيما بعد يمكن أن تشكّل قاعدة لدراسة أنتروبولوجية للولاية في علاقتها بالفضاء. بحيث تقترن المرحلة الأولى، مرحلة اقتحام الولي للفندق بحركة أفقية قادت الولي من طرف الفضاء.(الممثل هنا بالباب) الى قلبه (مرورًا بالسقيفة كفضاء وسطي)، ومن حالة اللجوء غير المستقر الى حالة الاستقرار في احد بيوت الفندق الذي اعتزل فيه فاصبح بالتالي هذا البيت يشكّل نواة مصغرة للمشروع الأكبر والنهائي المتمثل في تحويل كامل الفضاء المدنّس الى فضاء مقدّس؛ ذلك المشروع الذي تظهر مناقب الولي معرفته السابقة به حسب نمط المعرفة الصوفية بالغيب والتنبؤ به؛ ألم تنسب إليه مرارًا الاصداع المسبق بهذا المشروع النهائي [23]. بحيث رافق هذه الحركة الافقية عملية «تملّك» تدريجي من طرف الولي للفضاء، وبث تدريجي للبركة في كلّ محطّة وكلّ مساحة من هذا الفضاء يحط فيها الولي رحاله: من الباب [24]، إلى قاعة الفندق حيث «ظهرت له (..) وهو بإها] خوارق» [25]. وليست «معرفة» الولي بما ستؤول اليه هذه الغرفة او تلك من «بيوت» الفندق («كتنبئه» مثلاً بموضع

(21) يروي الرّاشدي انّ ابن عروس مكث مدّة سبعة اعوام في « البيت الأوسط من الجهة الشّرقيّة من سفلي الزاوية » هي في الواقع لا تزال فندقا ، ن. م. ، ص 206.

(22) ن. م. ، ص 203 ـ 204.

(23) إبتسام ، ص 210 و 206.

(24) انظر مثلا وصفا لعلاقته بالخرّازين ن. م. ، ص 203 ـ 204.

(25) ن. م. ، ص 205.

المسجد) [26] وبموضع ما سيصبح فيما بعد بئر الزاوية [27]، سوى إشارات تحيل الى أنه بالفعل صاحب المكان ومؤسسه الفعلي أما السلطان فليس سوى أداة.

أما المرحلة الثانية والتي تبدأ مع تحوّل الفندق الى زاوية، فهي تقترن بحركة عمودية واضحة ستقود الولي من «البيت السفلي» للزاوية إلى سطحها وهو أعلى نقطة فيها، مرورًا بالبيت الذي في طبقتها العليا (كمرحلة وسطية) والذي مكث فيه نحوًا من ثلاثين شهرًا [28].

أما ما رافق عملية تحويل الفندق الى زاوية، من إضافة الربع عليها ومن تحبيس لها ولتوابعها، فهي من الاعمال التي ترافق عادة هذا النوع من العمليّات كما سنرى ذلك عند دراسة «النمط ج» اي نمط الزوايا التي يؤسسها ويبنيها السلاطين.

مهما يكن من أمر إن نمط تأسيس الزاوية العروسية، لاسيّما الدور الذي لعبته السلطة السياسية، يعكس تمامًا المرحلة التاريخية لإفريقيّة في تلك الفترة والسياسة الدينيّة والمعماريّة للدولة الحفصيّة. حيث كانت هذه الدولة شرعت منذ بداية القرن في عمليّة تشييد الزوايا وتحويل الفنادق الى زوايا كما سنرى في الجزء الموالي من هذا الفصل. فقبل تحويل الفندق الى زاوية من طرف المنتصر، كان أبو فارس عبد العزيز «أسقط مناب كراء البيت [الذي سكنه إبن عروس في اسفل الفندق] عن الذي اكترى الفندق» [29] ومعلوم أن هذا الاخير كان من «الربع السلطاني» حيث يروي الراشدي انّه لما سمع «من له النظر فيـ[ـه]» ان والد الفقيه أبي

---

(26) ن. م.

(27) ن. م.

(28) تختلف هذه ـ المحطّات ـ انظر مناقبه إبتسام ، ص 226 ـ 255.

(29) إبتسام ، ص 206.

عبد الله محمّد البيدموري [30] وثلاثة نفر آخرين اجتمعوا «في دفع كراء البيت» قال : «السلطان اولى بهذه الحسنة».

ب 2 ـ معالم زاوية صوفية افريقية في المئة التاسعة هـ / 15م : الزاوية العروسية

يتّضح من كلامنا على مختلف مراحل «إقتحام» إبن عروس للفندق ثم على محطّات تنقّله في أرجاء الزاوية، انّه كان في هذه الأخيرة طبقة سفلى تتّسع الى عدّة بيوت، وسقيفة كان يأوي اليها عندما لم يكن له «بيت» بالفندق، وقاعة في وسط هذه الطبقة تقع تحت سقف الطبقة العليا من الفندق، أقام ايضا بها مدّة قبل تمكّنه من بيت يستقرّ فيه وهو «البيت الأوسط من الجهة الشرقية» [31] الذي سوف يعتزل فيه ابن عروس نحوًا من سبع سنوات. كما يذكر لنا الراشدي انّه كان هنالك ماجن بالفندق في وسط القاعة المذكورة [32]. امّا الطبقة العليا فكانت هي الأخرى تتّسع الى «بيوت» حيث «لمّا تراكمت على [ابن عروس] البيت [في الطبقة السفلى] امتلاءً بما فيها فتح في سقفها منقاصًا صعد منه الى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا» [33]. ولئن بقي الشكل العام اوالنسق الهندسي العام قريبًا من أصله الأول كفندق، فانّه سيشهد سلسلة تحوّلات في حياة بن عروس باتصال وثيق مع تحوّل المعْلم الى زاوية من جهة، ومع الحركة العمودية لتنقل ابن عروس ضمن فضاء الزاوية من جهة اخرى، والتي يمكن ربطها بمساره الولائي ضمن مقاربة انتروبولوجية كما ذكرنا.

---

(30) . قدّم بعد [احمد القسنطيني ت 864 هـ] خطيبا بجامع أبي محمّد من ربض باب السويقة ومفتيا به بعد صلاة الجمعة ومدرّسا بالمنتصرية وناظرا في الأحباس الفقيه ابو عبد الله محمّد البيدموري ، **تاريخ** ، ص 152.

(31) **إبتسام** ، ص 206.

(32) **ن. م.** ، ص 205.

(33) **ن. م.** ، ص 212.

أمّا **التحوّل الأول** فكان فتح ابن عروس لمنقاص في سقف البيت في أسفل الزاوية وصعوده الى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا. بالنسبة لتاريخ وقوع هذا التحول نرجّح انه تمّ في أواخر جمادى الأولى من سنة 839 هـ حيث ان آخر ما رُوي عنه وهو في «البيت السفلي» لقاؤه بمزوار السلطان الحاج أبي عبد الله محمد الهلالي قبيل اعتقاله وموته بأيّام [34]، علمّا بأن الراشدي يذكر أن أحمد ابن عروس مكث في الغرفة التي بالطبقة العليا نحوًا من ثلاثين شهرًا و«منها ظهر فوق السطح في عام 841» [35].

وبالفعل يكمن التحوّل الثاني في نصب الولي، فوق سطح زاويته، وبعد سنة من صعوده اليه، لنوالة سكنها وذلك ابتداء من أواخر سنة 842 هـ، جاء في مناقبه : «أقام فوق السطح سنة او قريبًا منها وليس بينه وبين الحرّ والبرد حاجز من بناء او غيره (..) ثم اتخذ كساء (..) واوقفها باعواد ثم جعل يضيف اليها الحصر ويرقّيها ويوسّعها شيئًا فشيئًا إلى أن عادت نوالة على ما ادركناها عليه» [36].

كما كان بالزاوية سطح سفلي «أخفض ارتفاعا» ممّا هو عليه [سطح ابن عروس الذي به] نوالته والذي كان سرّح للناس ولزوّاره أن يصلوا اليه. كان هذا الإجراء لايزال ساريًا في شعبان عام 857 هـ عندما قابل الراشدي إبن عروس [37] الا أن الوضع تغير في أواخر سنة 865 هـ حيث يقول الراشدي أن الأمرالذي كان يعهده «تبدّل والشيخ (..) الى مخالطة الناس تنزّل فكان يصل الى نوالته القريب والقاصي والمطيع والعاصي» [38].

---

(34) جاء في إبتسام الغروس أنّه «ما بقي بعد هذا الموطن إلاّ أيّاما يسيرة جدّا واخذه الخليفة ومات بدار الثقاف». وقد ذكر الزّركشي (تاريخ ، ص 137) تاريخ وفاة الهلالي في آخر جمادى الأولى من عام 839 هـ. إبتسام ، ص 212.

(35) إبتسام، ص 212، نتصوّر انّ ذلك كان في آخر العام حتّى تكتمل عدّة الأشهر الثّلاثين.

(36) ن. م.

(37) «كانت هذه حال الشيخ» ن. م. ، ص 213.

(38) إبتسام ، ص 213.

ومن التحولات الأخرى التي شهدتها الزاوية في حياة الولي [39]، تحويل «البيت» الذي اعتزل فيه سبع سنوات في الطبقة السفلى [40] و«ما حوله من البيوت» الى «روضة للدفن»، وذلك «بموت اول دفين فيها وهو الشيخ أبو محمد عبد الله (..) نائبه بالزاوية وولد أخيه»، وإن نحن لم نقف على تاريخ لوفاة أبي محمد عبد الله يمكّننا من تحديد تاريخ وقوع التحوّل المذكور. ومع تحويل الجهة الشرقية من الطبقة السفلى الى روضة للدفن [41]، يبدو أن إحدى الجهات الأخرى من الطبقة السفلى تم تحويلها الى مسجد. ويعتبر هذا التحويل نموذجًا مصغّرًا يختزل عملية تحويل فضاء مدنّس الى فضاء مقدّس، لكون هذا الجامع بُني في موضع بيت كان يقترف فيه ساكنه سابقًا عندما كان المعْلم فندقًا، «المعاصي» [42] «فاتفق أن صار ذلك البيت مع سائر بيوت جهته مسجدًا» [43].

ومن الاضافات التي شهدها أيضًا هذا المعلم عند تحويله الى زاوية، بناء ميضاة والعثور على بئر قديم اصبح بئر الزاوية وقد ورد ذكره من باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق حيث وجدوه «في الموضع الذي كان الشيخ ينهاهم عن البول فيه» [44].

هذا بالنسبة للطبقة السفلى من الزاوية، أما الطبقة العليا فكانت على ما يبدو مخصّصة لسكنى نزلاء الزاوية من أقرباء الولي ومن فقراء ومن خدم. لقد جاء في مناقب ابن عروس على لسان إبن أخيه ونائبه

(39) ن. م.، ص 214.
(40) وهو «البيت الأوسط من الجهة الشّرقيّة من سفلي الزّاوية ويفتح للمغرب بحيث يواجه المدخل»، ن. م.، ص 206.
(41) حيث يقول الرّاشدي «اخذوا في بنائها مع ما كان حواليها من سائر بيوت جهتها روضة للدّفن»، ن. م.، ص 412.
(42) ن. م.، ص 205.
(43) ن. م.، ص 206.
(44) ن. م.، ص 205.

بالزاوية : «منعنا من العلو الذي فيه سكنانا واخرجنا منه كرهًا ولم يترك به سوى الخدم (..) نزل (..) وأخرج جميع من كان بالعلو من العيال والخدم وانزلهم الى أسفل الزاوية الا خادمًا نراها من الصالحات» [45].

إذن ثلاث مستويات لكل مستوى وظيفته ونزلاؤه : المستوى السفلي للصلاة والدفن، المستوى الثاني («العلو») سكنى اقرباء الولي والفقراء والخدم، والمستوى الثالث («السطح» ونوالته) وهو أعلى نقطة من الزاوية، فضاء خاص بالولي.

وشهدت ايضا الزاوية في حياة ابن عروس عدّة اصلاحات وترميمات إن دلّت على شيء فهو على حالة التداعي التي كان عليها البناء فيذكر الراشدي من باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق تارة «حائطًا[ا] عاليا[ا] تداعى سفليه كله للسقوط» [46] وطورًا أشغال اصلاح ميضاة الزاوية [47] ومرّة ثالثة كيف «نزل سقف الجامع كلّه بالأرض» [48] وأخيرًا كيف «سقط العلو كلّه بالأرض» [49].

ب 3 ـ وظائف الزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/15م

تشكّل زاوية إبن عروس من خلال الوظائف التي كانت تضطلع بها تجسيدًا لعدد من الثوابت كنّا عاينّاها في الزوايا الصوفية ابتداءً من النصف الثاني للمئة السابعة هـ/13م ، وفي نفس الوقت منتهى ما وصلت اليه الزاوية الصوفية في منتصف المئة التاسعة هـ/15م في مسار تطور وظائفها، ودورها الاجتماعي والدّيني والسياسي والاقتصادي. ولئن تعتبر وظائف كإيواء الفقراء من تلامذة الشيخ، وسكنى الولي نفسه بزاويته،

---

(45) إبتسام ، ص 416.

(46) ن. م. ، ص 442.

(47) « ويصلحون ما تقلّع من فرشها ويتفقّدون أسوسها » ، ن. م. ، ص 412.

(48) ن. م. ، ص 416.

(49) ن. م.

وممارسة الطّقوس والرياضات الروحية، وإيواء الزاوية لكل من يلجأ اليها وتأمينه على نفسه باعتبارها فضاءً حرمًا وقضاء حوائج الناس [50] من الثوابت التي طالما عهدناها في زوايا إفريقيّة طوال فترتنا، فيمكن اعتبار وظائف كتحوّل الزاوية الى فضاء للصلاة بالناس، والى مدفن للولي وأقاربه، من نتاج التطوّر الذي شهدته المؤسّسة ابتداء من المئة الثامنة اساسًا ، وإن كنّا عثرنا على بعض العيّنات عن دفن الأولياء بزاويتهم منذ المئة السابعة لكن كظواهر بقيت ثانوية ومعزولة.

* الثّوابت

- الزّاوية كمقرّ لسكنى المريدين

أولّ هذه الثّوابت كون الزّاوية الصوّفيّة هي قبل كلّ شيء المكان الذي يُجلس فيه إلى الولي والصّوفي أي الزاوية كمقرّ سكنى للمريدين من تلامذة الشيخ وفقرائه وخواص أصحابه. ومناقب إبن عروس تحتوي على عديد الرّوايات والكرامات التي تجمعه بالفقراء والتّلامذة المقيمين معه بالزاوية ؛ حيث يتحدّث الراشدي عن «فقير من فقراء الشيخ» [51]. وينسب الى أبي محمد عبد الله «النائب» بالزاوية، قوله : «كان بعض فقرائنا عند العرب لأخذ الجمال» [52]، وقوله «كان عندنا بالزاوية (..) شيخ كبير فان أعمى» [53]. هذا بالإضافة إلى ما تستوجبه سكنى الفقراء بالزاوية من تنظيم للعمل ومن تقسيم للمهام بها كما نراه لاحقًا. أمّا عن عدد هؤلاء الفقراء أو «أولاد الشيخ» كما تسمّيهم أحيانًا مناقبة [54]، فلا

(50) وقد خصّصنا فصلا كاملا لهذه المسألة في إطار حديثنا عن وظائف الولاية، في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(51) إبتسام ، ص 429.

(52) ن. م. ، ص 438.

(53) ن. م. ، ص 386.

(54) ن. م. ، ص 385.

يذكره الراشدي كما لايذكر عدد الخدم - خدم الشيخ وخدم الفقراء - من رجال ونساء ممّن كان يسكن أيضًا بالزاوية. وإلى جانب الشيخ وفقرائه وخدمه، يتّضح مما ذكرناه سابقًا انّ إبن أخيه وخليفته في الزاوية، أبا محمد عبد الله، كان من جملة سكّان الزاوية بطبقتها العليا [55]، كما تنسب مناقب ابن عروس إلى قاضي الجماعة آنذاك بتونس أبي عبد الله محمد القلجاني (ت 872 هـ) رواية إرساله من طرف والده عمر بن محمد بن عبد الله القلجاني (ت 847 هـ) [56] إلى الزاوية في اللّيل للنظر في من يخاطب الشيخ عن حال مرضه «من قرابته أو خدمته» [57]. إلاّ أنّه يبدو أنّ أقارب الولي لم يسكنوا بأجمعهم الزاوية حيث يورد الراشدي اخبار إبن أخ آخر للولي يذكر له «دارًا» وزوجة [58].

إنّ تجمّع التلامذة والمريدين على صوفي في زاويته تمّت معاينته ايضا بزاوية علي الكراي «أبي بغيلة» بصفاقس في نفس الفترة تقريبًا حيث نرى تلاميذه يطلبون منه مرّة «دقيقًا لقوتهم» [59].

ولئن تمثّل الزاوية العروسية نموذج الزاوية التي يسكنها شيخها، فالأمر لايبدو على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة لزاوية الكرّاي علما بأننا وقفنا في صفاقس ومنذ نهاية المئة السابعة هـ/13م وبداية المئة الثامنة هـ/14م على امثلة على سكنى الولي بعائلته في الزاوية [60].

(55) انظر أعلاه كلامه حول إخراجه من العلو هو ومن معه من سكّانه من طرف الشيخ لمعرفته ، الباطنيّة ، بسقوطه وتداعيه.

(56) أو القلشاني، انظر ترجمته في نيل، ص 77 - 78 قدّم لقضاء الجماعة سنة 858 هـ (تاريخ، ص 149) أمّا أبوه فسنة 846 هـ (ن. م. ، ص 141) وانظر م. حسن، المدينة والبادية، الم. الم. ج 2. ص 722 - 723.

(57) إبتسام ، ص 468.

(58) هو ابو الحسن علي ابن عروس ن. م. ، ص 433 - 434.

(59) نزهة II، ص 330.

(60) مثال زاوية عبد الكافي، انظر الفصل الرابع.

فبالنسبة للكراي تتحدث ترجمته عن خابية كانت له، «يخزن بها قوت عياله فتكفيهم طول سنتهم، ويزرع منها، وهي ستكون محور كرامة يتعرّف خلالها الولي على ان ابنه عمر سيكون صاحب الزاوية من بعده، لكن دون ان نتمكن من الجزم حول وجود هذه الخابية بالزاوية وبالتالي سكنى العائلة بها، وهو ما يفسّر الجمع بين العنصرين في كرامة واحدة.

- الزاوية كفضاء تمارس فيه الرّياضات والطّقوس الصّوفيّة من ذكر وأوراد

تذكر مناقب ابن عروس «اجتماع» الفقراء مرة «بين يدي الشيخ» للذكر: «فاستفتح الذكر بنا (..) وقال في الورد الأول (..) ثم قال في الورد الثاني (..) ثم قال في الورد الثالث (..) ثم قال في الورد الرّابع(..)» [61]، وتظهره مرّة اخرى بين فقرائه يلقّنهم طريقته في التسبيح: «قال للحاضرين سبّحوا كما نسبّح ثم جعل يقول سبّوح قدّوس(..)» [62] الخ حيث لئن تعتبر ممارسة الذكر وغيره من الريّاضات، من الممارسات القديمة فانّ ظهور الأوراد الخاصّة وتميّز الولي او الصوفي بطريقة خاصة في التسبيح والذكر هو عنصر جديد سيصبح أحد المقوّمات الاساسيّة للتصوف الطّرقي [63] في الفترة الموالية.

- الزاوية كفضاء لقضاء حوائج الناس [64]

استهلّ الراشدي ذكر مناقب إبن عروس المئتين والتي على قاعدتها قمنا بدراسة وظائف الولاية في عصره [65]. بهذا القول «إنّ الشيخ لابدّ

(61) إبتسام . ص 240.

(62) ن. م. ، ص 241.

(63) انظر : HODGSON, *Venture of Islam*, p 211.

(64) انظر الفصل ، الكرامة والولاية النّاجعة ، الذي نتناول فيه هذه المسألة ونكتفي هنا بإشارة سريعة.

(65) انظر نفس الفصل.

ان يقف بين يديه في كل يوم من أرباب الحوائج على اختلاف مطالبهم وتباين مآربهم مَن لايحصى كثرة من الرجال والنّساء وأهل البلد والواردين والأحرار والعبيد والبادئ والحاضر»[66].

يبدو أنّ الزاوية العروسيّة في إطار ممارستها لوظيفة قضاء حوائج النّاس كانت تقوم أيضا بوظيفة إضافة من يرد عليها طلبا لبركة الشيخ في أمر ما، ولكن ليس كوظيفة مستقلّة أو رئيسيّة على غرار زوايا **النمط** ج التي كان إطعام الطعام أحد أهم دوافع بعثها وتأسيسها كما سنرى بعد حين، بل كوظيفة ثانويّة وفرعيّة؛ حيث جاء في مناقب إبن عروس أن الزاوية استضافت مرةً وفدًا من سبعين رجلاً ورد عليها من باجة «وقد قصدوا بركة [ابن عروس] في أمر قائدهم (..) فأمر (..) لهم بما يجب للضّيف وهم يخاطبونه في أمر قائدهم ولا يزيدهم في ذلك كلمة واحدة حتّى كان اليوم الرابع»[67]، إذن قامت الزاوية بضيافة هذا الوفد أربعة أيام قبل أن يقضي له ابن عروس حاجته وينصرف، وهذا يدلّ على مدى ما كانت تتمتّع به الزاوية من وفرة الامكانيات والموارد كما نرى أدناه.

- الزاوية كحرم

تظهر مناقب ابن عروس زاويته كملجأ للفارّين لاسيّما النّساء من الخدم والجواري[68]. وهي وظيفة طالما عهدناها في زوايا إفريقيّة وذلك منذ المئة السابعة هـ / 13م. إذن يمكن اعتبارها من الثّوابت؛ ففي صفاقس يروي مقديش ضمن كرامات الكرّاي بعد وفاته «اقتصاص» الشيخ من احد الجنود ممن لم «يحترم» الزاوية واقتفى أثر إمرأة مسجونة فرّت والتجأت إليها[69].

(66) إبتسام، ص 380 - 381.

(67) ن. م.، ص 418.

(68) ن. م.، ص 440 - 441 و 435 - 436.

(69) نزهة ..، ص 334 - 335.

ويذكر أيضًا صاحب **نزهة الأنظار** أحفاد الشيخ الولي عبّاس الجديدي [70] «بأيديهم أوامر سلطانيّة حفصيّة وعثمانيّة باحترام زاويتهم» [71].

* الوظائف الحديثة العهد

- الزاوية كفضاء للصّلاة بالنّاس

سبق ورأينا هذه الوظيفة في بعض زوايا القيروان في المئة الثامنة هـ/14م [72] وبالتالي يمكن إعتبار وجود جامع بزاوية ابن عروس يقصده الناس للصلاة [73] مؤشرا على بداية انتشار هذه الظاهرة خلال المئة التاسعة هـ/15م وامتدادها الى مراكز صوفيّة أخرى بافريقيّة كتونس مثلاً.

- الزاوية كمدفن أو ضريح

إن اضطلاع الزوايا بإفريقيّة بهذه الوظيفة ليس بجديد وسبق ورأينا عديد العيّنات عنه، وجميعها يسير في اتّجاه تعزيز هذه الظاهرة وإن هي لم تصبح مطلقة وشاملة. رأينا انّه تمّ تحويل جزء من زاوية إبن عروس وفي حياته إلى روضة للدفن وقع «تدشينها» بدفن عبد الله، إبن اخي الولي ونائبه آنذاك بالزاوية. هل دفن فيها نظرا لملازمته الولي ومهمته كخليفة له بالزاوية أم يحيل ذلك الى فكرة تربة عائليّة خاصّة بعائلة الولي. ان إشراك عائلة الولي في التجربة الولائية يعتبر من الهياكل الثابتة في الولاية في الفترة الحفصية فرأينا عديد الأمثلة عن وجود أبناء الولي بإزائه بالزاوية وقيامهم بعد وفاته برسم الزاوية [74]؛ كما رأينا في

---

(70) من أولياء المئة السادسة هـ/12م.

(71) **نزهة** ا|، ص 292.

(72) انظر أعلاه، وهما أساسا زاويتا العبيدلي والجديدي.

(73) **إبتسام** ، ص 416.

(74) زاوية عبد الكافي بصفاقس، زاوية أولاد سهيل بطرابلس، زاوية علي الكراي بصفاقس.

حال عدم وجود أبناء للولي، تعويضهم بإبن او أبناء الأخ وسلالة هؤلاء[75]. وان ما يجسّد هذا البعد العائلي للولاية ويسهم في آن واحد في اعادة انتاجه، هو الظهائر السلطانيّة المحرّرة للأولياء فمنذ أول عهد بها في افريقية زمن دولة بني زيري [76] وصولا الى الفترة الحفصية تشرّك هذه الظهائر أقارب الولي وعائلته في الامتيازات والاحباس التي تمنح لهذا الأخير. فبالنّسبة لابن عروس أمر السلطان المنتصر «بتحبيس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه» [77]. إن تحوّل الزوايا الى مدافن للولي وأقاربه ممن لم يكونوا بالضرورة أولياء بل لمجرد قرابتهم من الشيخ - هنا خليفة إبن عروس وابن اخيه أبي محمّد عبد الله - هو بالذات العنصر الجديد في المئة التاسعة هـ/15م، والذي يحيل الى فكرة جديدة تمامًا وهي النمط الوراثي والعائلي، عن طريق الرابطة الدمويّة، لبثّ الولاية، والذي يجسّده دفن الاقارب في نفس الفضاء المقدّس والحرَم الذي دفن فيه الولي ممّا يجعلهم يشاركونه الولاية والقدسيّة، لا لشيء الاّ لقرابتهم منه ولرابطة الدم التي تجمعهم به. والطريف هنا في مثال إبن عروس ان توظيف هذا الرابط الدمويّ بالولي تمّ قبل وفاة هذا الأخير.

أما إبن عروس فدفن في تلك التربة «في البيت الذي كان اقام به سبعة أعوام» [78]. وهنا ايضًا، في دفن الولي في الغرفة التي كان اعتزل فيها عن النّاس ومكث فيها كالميت في قبره [79] مغزًى من شأنه ان يغذّي تفكيرًا أنتروبولوجيًا حول الولاية والفضاء.

---

(75) انظر الزعبي بالقيروان وابن اخيه . الشيخ عامر . وكذلك القديدي واخوه غانم الذي . تلد من ذريته البركة . ومن هذه الذريّة ابو عبد اللّه محمّد بن عثمان بن غانم.

(76) انظر الظهير المحرّر من طرف المعزّ ابن باديس إلى الشيخ محرز ابن خلف، الفارسي (محمّد ابن الحسن) . **مناقب محرز ابن خلف** (م) 18105 ، د. ك. و. ، تونس، الو. 32.

(77) **إبتسام** . ص 210.

(78) **ن. م.** ، ص 250.

(79) الم يغلق بالحجارة على نفسه . ولم يترك سوى تشقيقا يسيرا بين دفّتيْ الباب ومنه يتناول ما يؤتى به إليه من طعام وغيره . **ن. م.** ، ص 206.

ومن الأولياء الآخرين المعاصرين الذين تذكرهم المصادر فتح الله العجمي الخراساني (ت 847 هـ/848 هـ) الذي دفن بزاويته قرب جبل جلود [80].

أما علي الكرّاي المعاصر هو الآخر لابن عروس فهو على الأرجح لم يدفن بزاويته حيث جاء في ترجمته : «ودفن بضريحه المشهور في وسط صفاقس بالجهة الغربية منها» [81] وحتّى ابنه من بعده والذي سيتولّى أمر الزاوية و«يعمّرها ويُربّي المريدين» [82] فانّه سيُدفن بوادي القصب[83] وليس بزاوية أبيه تمامًا كما أنّ ولد هذا الاخير، محمّد الكرّاي، الذي جلس بعده لتربية المريدين [84] ورغم تقديمه شيخًا بزاوية أبي بكر القرقوري «الى ان مات»، فإنّه سيُدفن «خارج البلد ، ضريحه مشهور معروف من جهة ركن البلد الشمـــالـي الغربي » [85]. إن هذه الامثلة على طابعها المتأخر بالنسبة لفترتنا، ان دلّت على شيء فهو انّ ظاهرة الدفن بالزوايا والتي لم تكن شاملة خلال الفترة الحفصية ، حافظت على نفس هذه السمة خلال القرون اللاحقة، أقلّه خلال القرن العاشر هـ / 16م بحيث على الرغم من وجود أمثلة تدعم اتجاه دفن الولي بزاويته، وعلى الرغم من ظهور بوادر اتّجاه جديد يتمثّل في دفن أقارب الولي الى جانبه وفي تربته التي تتحوّل بذلك الى تربة عائليّة لا تحيل الى تجربة ولائيّة لكن الى رابطة دموية، لاتزال هذه الظاهرة غير منتشرة تمامًا وغير معمّمة في كامل المراكز الصوفية بافريقيّة.

---

(80) تاريخ ، ص 141.
(81) نزهة II، ص 334.
(82) نزهة II، ص 336.
(83) ن. م.
(84) ن. م.
(85) ن. م. ، ص 337.

ب 4 ـ تنظيم الحياة في زاوية صوفيّة خلال المئة التّاسعة هـ/15م

إن المعلومات الوحيدة، على قلّتها، التي في حوزتنا تكاد تنحصر هنا أيضا في زاوية احمد بن عروس التي يُعلمنا الراشدي انه كان فيها «بوّاب»، وهو ابو الحسن علي النفاتي كانت وظيفته مراقبة من يدخل الى الشيخ: «وكنت اذا رأيت موسومًا بالخير والصلاح متشبهًا لم أمنعه من الدخول واذا رأيت معروفًا بالسوء موسومًا بما لايليق اصرفه عن الوصول الى الشيخ» [86] علمًا بان النفاتي لم تكن دائما هذه مهمّته حيث نراه في موضع آخر وقد وجهّه احمد ابن عروس «الى بلد العنّاب في بعض حوائج الزاوية» [87] مما يدلّ على الطابع المرن لهذه المهام التي يُعهد بها الى فقراء الولي و«أولاده».

أما مهمّة «النائب» بالزاوية وهي التي سبق وذكرنا اضطلاع ابن اخي الولي بها [88] فهي على الأرجح تتدرجّ من التصرف في شؤون الزاوية، لكن بتوجيهات من الشيخ نفسه [89]، الى الاشراف الكلّي لا سيّما في الفترات التي كان يعتزل فيها إبن عروس[90] ولم يكن خلالها يباشر شيئا من إدارة شؤون الزاوية.

كما كان هنالك خدم مختصّين بالولي وقفنا على اثنين منهم هما أبو بكر عرف أبو حوّال «خادم الشيخ» وأبو على منصور بن زيد[91]،

(86) إبتسام ، ص 236.

(87) ن. م. ، ص 385.

(88) ن. م. ، ص 212 و 235.

(89) كما في إبتسام ، ص 418 عندما يأمره ابن عروس « يا عبد اللّه (..) اعمل عشاء الضيفان » أو في ن. م. ، ص 389 « قال لنائبه : ادفع له كل جمعة من الطعام واللّحم والزّيت كذا القدر سمّاه ».

(90) انظر سيرته كما رواها الراشدي ن. م. ، ص 226 ـ 255.

(91) ن. م. ، ص 499 و 240.

كما يذكر الراشدي «خادم الشيخ وصاحب زنبيله»[92] وقد سبق ووقفنا على هذه الوظيفة في زاوية المهدوي ذكرها إبن قنفذ في سياق كلامه عن «أبينا عبد الله»[93] والتي يتّضح من وصفه لها ان «صاحب الزنبيل» هو المسؤول عن طعام الفقراء وقد يعرّف به احيانًا بـ «خادم السماط»، وهما على الأرجح وظيفة واحدة.

وإلى جانب هؤلاء كان هنالك بالزاوية العروسيّة من يخدم فيها، رجال ونساء من الصالحات، ويضيف الراشدي : «ان النساء الصالحات يخدمن فيها ويسكنّ فيها»[94]. وهكذا يتّضح مدى التطوّر الذي شهده التصوف بافريقيّة والحياة بالزوايا منذ المئة السابعة هـ/ 13م حيث كان صوفي مثل الحبيبي يمنع دخول إمرأة عجوز زاويته لتتصرّف وتطبخ للفقراء، وصولا الى نهاية الفترة الحفصية حيث النساء يسكنّ الزاوية ويخدمن فيها ؛ لكن دون ان نتمكن من الوقوف على مدى انتشار هذه الظاهرة في بقيّة الزوايا، لاسيّما وان إبن عروس كان إنفرد بالكثير من الظواهر التي وُصفت بـ«التخريب»، والخروج عن المألوف وخرق العادات، ومن جملة ما كان يوَجّه اليه فيه اللوم هو بالذات علاقته بالنساء[95]. مع العلم انّنا كنا أشرنا الى «سكنى «عيالات» الرّجال الذين كانوا يخدمون زاوية الجديدي بهذه الأخيرة زمن جلوس الغرياني عليها (بعد 782هـ) وعددهم مائة وخمسين[96].

وعلاوة على من يخدم الزاوية في داخلها كان هنالك من يخدمها خارجها كأبي محمّد عبد السّلام بن عمر اللواتي «الساكن بجنّة الشيخ»

---

(92) ن. م. ، ص 429.

(93) انظر الفصل الرابع .

(94) ن. م. ، ص 416، حول موضع سكناهم بالزاوية ، انظر أعلاه.

(95) ن. م. ، ص 236 ، أمر القاضي بإغلاق الزاوية على الشيخ من أجل دخول النّساء إليه ، وانظر أيضا ن. م. ، ص 445.

(96) انظر أعلاه.

والذي يحرث للزاوية [97] وجماعة آخرين لم يذكرهم الراشدي بالاسم وهم «من أهل البادية يحرثون لزاوية بن عروس»[98] أيضا.

ب 5 ـ موارد الزاوية

تعكس الزاوية العروسيّة بما كان لها من موارد قارّة ومن أوقاف محبسة عليها، ومن أملاك لشيخها وبما كان يّرد عليها من عطاءات شتّى، التطوّر الذي عرفته الزاوية بإفريقيّة بالنسبة لمواردها وتوكّل نزلائها، وما يمثّله هذا وذاك من درجة اندماج في المجتمع والاقتصاد الافريقيين في أواخر الفترة الحفصية والذي سبق وأشرنا الى انطلاقه منذ المئة الثامنة هـ/14م .

ـ الموارد القارة : الأوقاف المحبسة على الزاوية

ذكرنا أعلاه أنّه كان «هناك جماعة من أهل البادية يحرثونَ للزاوية»، كما كان لها من الشاة أيضًا ما يبدو أنّه كان وقفا عليها [99]؛ ومما يدلّ على وفرة هذه الموارد ما رواه الراشدي من ذبح إبن عروس مرّة في عيد الأضحى ثماني رؤوس من الغنم [100]؛ كما ذكرنا انّه كانت للزاوية جنّة محبسة عليها «فيها برج عظيم وبنية معتبرة» كان يحرثها أبو محمد عبد السلام بن عمر اللواتي وتظهر مناقب ابن عروس هذا الاخير بمظهر الذي يأذن بالحرث او ينهى عنه : «نحرث السنة ونجمع كثيرا من الزرع ونحصل مائة وخمسين قفيزًا» [101]؛ ويسوق الراشدي رقما يعطينا فكرة عن القدرة الانتاجية لهذه الجنة حيث جُمع مائة وستين قفيز من القمح والشعير. إنّ هذه الاشارات من شأنها ان تفسّر قدرة

---

(97) إبتسام ، ص 390.

(98) ن. م. ، ص 496..

(99) ن. م.

(100) ن. م. ، ص 419.

(101) ن. م. ، ص 389 و 390.

الزاوية على إضافة من يرد عليها في قضاء حاجة او طلبًا لبركة، كالوفد المذكور أعلاه المؤلف من سبعين شخصًا والذي دامت ضيافته أربعة أيام بالزاوية ، او طاقتها على إعالة من يخدمها سواء كانوا من سكّان الزاوية أو ممن سكن خارجها كأبي محمّد عبد السلام المذكور الذي أمر ابن عروس نائبه بأن يدفع له «كل جمعة من الطعام واللّحم والزيت كذا القدر سمّاه» (102). كما يبدو من خلال مناقب ابن عروس أنّه كان يعيل ايضًا بعض افراد عائلته ممن ليس مقيمًا معه بالزاوية كما سبق واشرنا كابن أخيه، أبي الحسن علي ابن عروس الذي نراه مرّة يطلب من الشيخ مائة دينارا للوفاء بدين ترتّب عليه (103)؛ ومرّة أخرى يشكو له ضائقته الماليّة بل ويتهدّده : «جئت الى الشيخ (..) وقد ضاق صدري وأعيتني الحيلة في تحصيل الرزق فقلت له إمّا أن تقوم بأمرنا بحيث لانحتاج معك الى احد والاّ فاخرج من هذه البلدة ونخرج معك الى الغابة نودّعك ونرجع» (104).

ومن أملاك الولي أيضا وموارده القارة «سفينة» (105) لم نقف على مهمتها - هل كانت للصّيد ام لنقل المسافرين أو البضائع ؟ - كل مايذكره الراشدي هو احتياجها يومًا الى أشرعة ممّا يؤكّد انها كانت تستعمل.

ومن الأمثلة المعاصرة الأخرى عمّا أصبحت تحظى به الزوايا من موارد قارة، ما ذكره مقديش في سياق كلامه عن أحفاد الولي عباس الجديدي بصفاقس أنّه «كانت بأيديهم أوامر سلطانيّة حفصيّة وعثمانيّة بإحترام زاويتهم وإطعام فقرائهم ، وأخذ أعشار لقوتهم» (106) ممّا يدلّ على أنهم كانوا يعيشون على نمط التوكل إعتمادًا على موارد قارة.

---

(102) ن. م. ، ص 389.

(103) إبتسام ، ص 433.

(104) ن. م. ، ص 434.

(105) ن. م. ، ص 406.

(106) نزهة II، ص 292.

- الموارد غير القارة : الفتوح والعطاءات

جاء في مناقب إبن عروس على لسان أحد تلامذة محمّد شوْشوْ من الأولياء المعاصرين لـ «صاحب السطح» [107] «وقفت مع شيخنا [محمّد شوشو] بين يديْ الشيخ (..) والنّاس يأتونه بأنواع الأطعمة وغيرها فقلت لشيخنا هذا هو الرّجل [108] يأتيه النّاس بكل شيء مشتهى وهو جالس في مكانه وانت انّما يأتيك ذلك بعد التّعب الكبير» [109].

وقد أشارت مناقبه في مواقع عدّة إلى عيش الولي من عطاءات النّاس الذين «أطلق الله له أيديهم بالعطاء» [110]، وحتى بعد صعوده إلى السطح ، يذكر الراشدي أن «كل ما يأتي به الزائرون من أنواع الطعام وغيره يتناوله (..) بحبل رقيق أعدّه لذلك» [111]. وعلاوة عى هذه العطاءات العينية، كانت ترد على الزاوية أيضا هبات مالية كان الولي يتورّع عن قبولها إلا قليلا «وكان يقول (..) تعطوني أوساخكم وأمّا الطّعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته» [112].

الصنف الثاني : الزوايا التي عرفت باسم موضعها والتي شيّدها سلاطين بني حفص

من جملة الزوايا التي شيّدها سلاطين بني حفص إبتداءً من أبي فارس عبد العزيز (792 هـ - 837 هـ) اعتمدنا عيّنة من سبع زوايا تركت

---

(107) هي الكنية التي عرف بها بن عروس ، انظر إبتسام، ص 212، بالنّسبة لمحمّد شوشو ، انظر فهرست ، ص 193 و 206 ، وابتسام ، ص 217 و 219 و 220 و 225.

(108) « الرجال » في مصادرنا وفي معجم الفترة هم أهل الكشف والغيب والكرامات، اي الصوفيّة والأولياء.

(109) إبتسام ، ص 220.

(110) ن. م. ، ص 206.

(111) ن. م. ، ص 213.

(112) ن. م. ، ص 206.

لنا المصادر وصفًا لها ولوظائفها. أمّا الزوايا التي اكتفت فقط باسم مشيّدها وموقعها فنشير اليها مجرّد إشارة. بالنظر الى معالم ووظائف هذه الزوايا السبع التي اعتمدناها كقاعدة لدراستنا يمكن تمييز ثلاثة اصناف من الزوايا : الزاوية الملجأ والزاوية ـ المدرسة والزوية التي جمعت بين الوظيفتين. وسوف نرى أن هذا التنميط الذي قمنا به على قاعدة وظائف الزاوية، ليس خاصًا بسلطان دون آخر. فكلّ من هؤلاء شيّد زوايا تنتمي الى الصنفين («الملجأ» و«المدرسة») كما لايخضع الى عنصر كرونولوجي بحيث عثرنا على حدّ سواء على النمطين زمن ابي فارس (الثلث الأول من المائة التاسعة هـ/15م) وزمن عثمان (الثلثان الاخيران من القرن).

أ ـ الزاوية الملجأ

وقفنا على ثلاث زوايا من هذا الصنف هي الزاوية «خارج باب أبي سعدون بحومة باردو» والزاوية التي «بحومة الداموس» خارج باب عليوة وهما من تشييد ابي فارس عبد العزيز وزاوية الفندق فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان من تشييد السلطان أبي عمرو عثمان (839 هـ ـ 893 هـ).

يذكر الزركشي في تعريفه بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو والتي بناها أبو فارس «جعلها منهلا للوارد من اي أفق كان يأوي اليها عشية الى ان يشخص من هنالك سحرًا» [113] إذن من خصائصها وشروطها المبيت بها ليلاً فقط.

أما الزاوية التي بحومة الداموس خارج باب علاوة «المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله» [114] التي هي ايضا من تشييد أبي فارس

(113) **تاريخ** ، ص 116.

(114) هو فتح الله العجمي الخراساني الذي ذكر الزركشي زاويته قرب جبل جلود، **تاريخ** ، ص 141، انظر ترجمته في **الضوء اللامع VI**، ص 167، وفهرست ، ص 198 ـ 199.

عبد العزيز فإنّه «جعلها ملجأ للواردين من تلك الجهة اذا لم يقدروا على الوصول الى المدينة» [115].

وإلى نفس هذا الصنف تنتمي زاوية الفندق التي شيّدها عثمان «فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان جعلها ملجأ لمبيت الواردين الى الحضرة من ناحية تونس أو ناحية القيروان» [116] وقد تمّ الفراغ من بنائها سنة 854 هـ [117].

ب ـ الزاوية المدرسة :

إلى هذا الصنف من الزوايا تنتمي كل من زاوية باب البحر التي سبق الحديث عنها ضمن زوايا نهاية المئة الثامنة هـ/14م والتي كانت لا تزال موجودة سنة 865 هـ حيث صرف السلطان عثمان في تلك السنة الفقيه احمد بن كحيل عن قضاء المحلّة و«التدريس بزاوية باب البحر» حسب ماروا‌ه الزركشي [118]، والزاوية التي بدار صولة «بزنقة سيدي محرز»، وزاوية عين الزميت بين تونس وباجة وهما من بناء السلطان أبي عمرو عثمان.

إن هذا الصنف من الزوايا الذي تتاقطع وظائفه مع وظائف مؤسّسة المدرسة الى حدّ أصبح معه في بعض الاحيان من العسير التمييز بين المؤسّستين، يطرح مسألة العلاقة بين مؤسّسة الزاوية ومؤسسة المدرسة في أواخر الفترة الحفصيّة ومدى استقلاليّة كل منهما وتفرّدها من ناحية الوظائف؛ علما بأنّ مؤسّسة المدرسة سوف تستمرّ ككيان مستقل ومتفرّد في تلك الفترة حيث نرى السلطان عثمان يكمل بناء المدرسة التي

---

(115) تاريخ ، ص 116.

(116) ن. م. ، ص 136.

(117) ن. م. ، ص 144.

(118) ن. م. ، ص س 152.

بسوق الفلقة، والتي كان أبو عبد الله محمّد المنتصر أمر ببنائها كما سنرى أدناه.

ومن ناحية أخرى إن المصادر نفسها تسهم احيانًا في هذا الخلط بين المؤسّستين.

- زاوية ومدرسة ام زاوية - مدرسة ؟

كنّا أشرنا إلى أنّ الزركشي يسمّي المؤسّسة التي بناها أبو فارس عبد العزيز [119] في مكان الفندق الذي كان بباب البحر تارة «زاوية» [120] وطورًا «زاوية ومدرسة» [121]؛ امّا إبن قنفذ فهو يتحدّث عن «زاوية عجيبة البناء» [122].

نفس هذه الظاهرة نعثرعليها بالنسبة للزاوية التي بدار صولة حيث يذكر الزركشي بناء عثمان «للمدرسة والزاوية **تحتها** بالدار المعروفة بدار صولة جوار دار الشيخ الصالح سيدي محرز بن خلف والسقاية بإزائها» [123] مما يؤكد وجود معلمين ومؤسّستين متميّزتين إحداهما فوق الاخرى. إن هذا الوصف الذي تركه الزركشي هو على درجة من الاهميّة حيث لأول مرّة نتبيّن بهذا الوضوح وجود المؤسّستين جنبًا إلى جنب والعلاقة التي اصبحت تربط بينهما وذلك من خلال المقارنة بين نص الزركشي هذا ومصادر اخرى كابن الشماع مثلاً الذي يتحدّث هو فقط عن مدرسة؛ إلاّ أنّه يصفها على النحو التالي : «جعل فيها» :

---

(119) سنة 801 هـ حسب ما جاء في **تاريخه**، ص 120 في حين جعل ابن قنفذ في **فارسيّته**، ص 196، بناءها سنة 781 هـ كما كما سبق وذكرنا.

(120) « زاوية باب البحر » ، **تاريخ** ، ص 116.

(121) « وامر ببناء زاوية ومدرسة لطلبة العلم » ن. م. ، ص 120.

(122) **الفارسيّة** ، ص 196.

(123) **تاريخ** ، ص 135 - 136.

- موضع مسجد للصلاة،
- ودرسًا لقراءة العلم،
- ورباطًا لسكنى الطلبة،
- وجعل فيها سماطًا مستمرًا يتصدّق كل يوم على المحتاجين وجعل فيها ماء للسبيل مستمرًا [124].

بحيث إذا جمعنا بين النصّين أمكن افتراض أن ما أطلق عليه الزركشي تسمية «مدرسة» هو ربما الذي وصفه ابن الشماع بالـ«درس لقراءة العلم والرباط لسكنى الطلبة» اما «المسجد للصلاة» و«السماط المستمر» فقد يكونان من معالم الزاوية. حيث سبق وأشرنا الى اضطلاع الزوايا بافريقية بهاتين الوظيفتين ؛ والجدير بالذكر هنا أنّنا وقفنا على نفس هذه الوظائف ونفس هذه المعالم في كلّ من زاوية عين الزميت - وهي ايضًا من تشييد عثمان - وزاوية سيجوم مثلما أسّسها وبناها ولي عهد أبي فارس عبد العزيز، المولى أبو عبد الله (ت 833 هـ) اي قبل التحسينات والاضافات التي سيدخلها عليها عثمان، كما نبيّنه في الجدول التالي :

اسم الزاوية وتاريخ إنجازها	معالمها ووظائفها	المصدر
زاوية سيجوم سنة 833 هـ[125] من تأسيس المولى أبي عبد الله.	«عمل فيها جامعا للخطبة، ودرسا لقراءة العلم، ورباطا لسكنى طلبة العلم وقراءة القرآن. وجعل فيها سماطا للمقيمين فيها والواردين عليها»	**الادلّة**، ص 118.
زاوية عين الزميت سنة 845 هـ، من تأسيس السلطان عثمان.	«وجعل فيها جامعا للصّلاة، ودرسا لقراءة العلم، ورباطا للقاطنين بها وسماطا قويّا جاريا على مرّ الأيّام للمقيمين بها والوافدين عليها».	**الادلّة** ص 124.

(124) **الادلّـة** ، ص 122.

(125) اعتمدنا كحدّ أقصى تاريخ وفاة مؤسّسها المولى أبي عبد الله ولي عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز.

هل من الناحية المعمارية ومن ناحية توزيع الفضاء واقتسامه، شكّلت هاتان الزاويتان نفس النسق الذي وصفه الزركشي بالنسبة للزاوية والمدرسة التي بدار صولة بحيث احتلّت «الزاوية» - أين يُطعم الطعام للوارد والمقيم وأين يصلّى بالناس [126] - الطابق السفلي في حين وُجدت «المدرسة» بالعلو أو بالطابق الأعلى؟ لايمكن لنا أن نجزم لافتقارنا إلى تفاصيل، مع العلم أنه في مثل هذه المؤسّسات قلّما يقع تجديد . فالزاوية والمدرسة التي بدار صولة، شرع عثمان في بنائها في أول ولايته أي سنة 839 هـ [127] ولم يكملها إلا سنة 844 هـ [128] بحيث هي لاحقة لزاوية سيجوم التي من الجائز أن يكون اقتبس عنها هندستها المعمارية. هل أن هذه الاخيرة اقتبست بدورها عن زاوية باب البحر التي تعتبر أقدم هذا النمط من الزوايا سواء اعتمدنا سنة 781 هـ أو سنة 801 هـ كتاريخ لتأسيسها، وحيث كما رأينا تكلّم الزركشي بخصوصها عن زاوية ومدرسة لطلبة العلم ؟ وبالتالي إذا صح افتراضنا هذا، يكون هذا النمط من الزوايا حافظ خلال المئة التاسعة هـ/15م على تماسك وتواصل في المعالم والوظائف ؛ ربما تشكّل زاوية سيجوم بما أدخله عليها عثمان من إضافات قرّبتها شيئا ما من صنف «الزاوية الملجأ» نوعا من التطوير لهذا النمط كما سنرى أدناه.

وهذا التقارب الملحوظ بين المؤسّستين في الوظائف وفي الفضاء وهذا الخلط الذي نعثر عليه في بعض الأحيان في المصادر، يجعلانا نتساءل هل لاتزال المدرسة الحفصيّة التي سيقع بناؤها في تلك الفترة

---

(126) إنّ وجود جامع للخطبة في زاوية سيجوم يؤكّد انّ الصّلاة بالجوامع التي كانت بالزوايا لم تعد مقصورة على سكّانها بل أصبحت كما سبق وأشرنا فضاء مفتوحا للعموم، وبالتّالي كان من المنطقي أن يكون هذا الفضاء في الطابق الأرضي أو السّفلي لسهولة الدّخول إليه ؛ امّا الدّرس والرّباط حيث يسكن الطلبة فبالإمكان أن يكونا في علو، وهو ما رجحّناه بالنّسبة لزاوية دار صولة.

(127) انظر تاريخ ، ص 136.

(128) ن. م. ، ص 140.

- كالمدرسة المنتصرية بسوق الفلقة التي كان أمر ببنائها «لأول ولايته عام 38[8] هـ السلطان المنتصر والتي سوف يكملها أخوه السلطان عثمان في أواخر 841 هـ» [129] - هي نفس المدرسة الحفصيّة في عهد تأسيسها الأول زمن أبي زكرياء ثم المستنصر[130] أم هل أنها هي الأخرى اقتربت في وظائفها من مؤسّسة الزاوية ؟

وهكذا اصبحت هذه المؤسّسات التي شيّدها سلاطين بني حفص أقرب الى «المركّب» ، المتكوّن من جامع ودرس ورباط وقاعة لإطعام الطّعام منه إلى المؤسّسة المتفرّدة وأصبحت وظائفه القارة تجمع بين الصلاة وقراءة العلم وسكنى الطلبة وإطعام الطعام.

إن هذا التطور الذي شهدته مؤسسة الزاوية سوف يستمرّ خلال القرون اللاحقة وخير دليل على ذلك الوصف الذي وقفنا عليه للزاوية الجمنية بجربة التي زاول بها مقديش (1154 هـ - 1228 هـ) تعليمه والتي كانت «تتكفّل بالانفاق على الطلبة المقيمين بها من ربع أوقافها ومن تبرّعات أهل الفضل والاحسان» [131].

ج - الزاوية الملجأ والمدرسة

سبق وذكرنا زاوية سيجوم التي يعود تأسيسها الى ولي عهد أبي فارس عبد العزيز المولى أبي عبد الله (ت 833 هـ) وفصّلنا معالمها ووظائفها عند تأسيسها، إلا أن هذه الزاوية على ما يبدو ستشهد خلال حكم عثمان عددا من الاضافات والتحسينات التي ستنعكس بدورها على وظائف الزاوية، وتجعلها تقترب شيئا ما من الزاوية الملجأ؛ يذكر إبن الشمّاع في كلامه عن مآثر السلطان عثمان : «عمل سبيلاً بزاوية سيجوم

---

(129) انظر ن. م. ، ص 132 لتاريخ بدء الأشغال و ص 139 لتاريخ انتهائها، بحيث كان معدّل بناء مدرسة أو زاوية يستغرق اربع سنوات.

(130) انظر : R. BRUNSCHVIG, "Quelques remarques..", *op cit*, p 264

(131) نزهة ا ، المقدّمة ، ، ص 13.

ينتفع به المسافرون الواردون عليها يأمنون على دوابهم ورحالهم وأنفسهم ممن يؤذيهم بسوء»[132].

يتّضح من هذا الوصف لابن الشماع الذي اختصّ بوصف هذه الزاوية دون غيره من المصادر والتي كانت لاتزال موجودة الى وقته[133]، أن تزويد بعض الزوايا بسبيل هو من الاضافات او التطويرات التي شهدها هذا النوع من الزوايا في خلافة عثمان، حيث وقفنا على سبيل ايضا بالزاوية التي شيدها سنة 844 هـ بدار صولة[134]، دون أن تكتسي هذه الظاهرة طابع الشمول حيث لم نعاين مثلاً سبيلا في زاوية عين الزميت التي فرغ من بنائها سنة 854 هـ [135].

مهما يكن من امر ليس السبيل هو الذي سيقرّب هذه الزاوية من الزاوية الملجأ، انما الوظائف التي نتبيّنها من كلام إبن الشماع في تأمين من يلجأ اليها من مسافرين على دوابهم ورحالهم وأنفسهم، وهذا يؤكد انسحاب وظيفة الحرم على هذا النمط من الزوايا ايضا.

د ـ زوايا لم نقف على نمط معين لها

لقد ذكر الزركشي جملة من الزوايا التي نسب تشييدها الى السلطان عثمان، دون أية تفاصيل حولها مكتفيا بذكر اسمها وموقعها؛ نحن وإن لم نقف في مصادر اخرى على معلومات حولها نوردها كما ذكرها الزركشي على امل ان تمكّننا بحوث لاحقة وفي مصادر أخرى من التعرّف اكثر على هذه الزويا استكمالا لعمليّة التنميط التي شرعنا فيها هنا. إن عدد هذه الزوايا يشهد كما ذكرنا على السياسة المعمارية في المجال الديني والاجتماعي لهذا السلطان الحفصي :

---

(132) الادلّـة ، ص 128.

(133) « وتمادت عمارتها إلى الآن » ن. م. ، ص 118.

(134) انظر أعلاه.

(135) انظر أعلاه.

- زاوية أبي الحداد
- زاوية « المنهلة »
- زاوية قرناطة « بالمكان المعروف بين قفصة وتوزر »
- زاوية بسكرة
- زاوية التومي

« وغير ذلك »[136].

هـ ـ مؤسسة « رسمية » يعيّن « موظّفوها »

لقد جاء في **الادلّة** ان السلطان عثمان «قدّم» على زاوية سيجوم «الشيخ الصالح الحاج الناسك أبا اسحاق إبراهيم اللأموي السليماني»[137]، كما ذكر الزركشي انّه [اي السلطان عثمان] «قدّم » «مدرّسًا» بالمدرسة والزاوية التي بدار صولة الشيخ محمّد الزنديوي[138]، وجاء في سياق ذكره لاحداث سنة 865 هـ «صرف الفقيه أحمد بن كحيل عن قضاء المحلة والتدريس بزاوية باب البحر»[139]. وهذه ايضا من العناصر التي ساهمت في التقريب بين مؤسّسة الزاوية، أقلّه هذا النمط من الزوايا، ومؤسّسة المدرسة التي غالبا ما كان أحد القضاة أو الفقهاء يتولّى التدريس بها الى جانب اضطلاعه بخطة القضاء[140]؛ هل أن صفة هؤلاء المدرّسين - «الفقيه» أحمد بن كحيل - تحيل الى وجود دروس في الفقه

---

(136) **تاريخ** ، ص 136.

(137) **الادلّة** ، ص 128، هو والد الفقيه أبي العبّاس أحمد، كاتب قلم جباية السلطان عثمان وكاتب تنفيذه (انظر **تاريخ**، ص 135)، ت سنة 860 هـ (**ن. م.** ، ص 149).

(138) **تاريخ** ، ص 136؛ وحول الخطط التي تقلّب فيها، انظر **ن. م.** ، ص 145 و 149.

(139) **تاريخ** ، ص 152.

(140) مثال أبي محمّد عبد الله البحيري قدّم سنة 846 هـ لقضاء الأنكحة وللتّدريس بمدرسة الشمّاعين (**ن. م.** ، ص 141) وأبي عبد الله محمّد القلجاني (ت 837 هـ) الذي تولّى قضاء الأنكحة ومدرسة عنق الجمل (**ن. م.** ، ص 130).

من جـــملة الـدروس التـي كـــانت تعطـى فـي هـذه «الزوايا» ؟ هذا لـيس مـستبعـدًا لكوننا وقفنا بالقيـروان وخـلال المئة الثامنة هـ/14م على زوايا كـانت أيضًـا تقـرئ الفـقـه. والجـديـر بالذكـر أن مـؤسّـسـة المدرسـة نفـسـهـا تطـوّرت من مؤسسة للحديث الى مؤسسة تدرّس الفقة وفروعه [141].

ولما لم ترد في صفـات أبي اسحاق ابراهيم الأمـوي السليماني صفة علمـية او تدلّ على تضلّع في الفـقه او غـيره بل طغت الصفات التي تحيل الى الصـلاح والـنسك والزّهادة، هل يمـكن إفـتـراض أن المؤسّـسـة وإن هي اصـبحت تضطـلع بوظائف المدرسـة، الا أن المقدّم عليهـا - وهنا من الواضح انّه هـو المشـــرف على الزاويـة في حين أن من ذكــرناهـم اعــلاه قـدّمــوا كـمدرّسين في الزاوية - بقي ينتمي الى دائرة أهل الصلاح ؟ مثال واحـد غيـر كـاف للإجـابة عـن هذاالسـؤال، الا أن الظاهـرة تبـقى مـلفـتـة وجـديرة بالعنـايـة.

و - موارد قارة في شكل أحباس وأوقاف سلطانية

كـان من الطبيعي أن يسـعى هؤلاء الخلفـاء الى تأمين موارد قـارّة لما شـيّدوه من مـؤسّسـات، للإنفـاق عليهـا ولكـي يتسـنّى لهـا الاضطلاع بهـذا العـدد من الوظائف على تنوّعـها وتشـعّبها وتطلّبها لقـدرات وموارد هامـة لاسيّما وظيفة إطعام الطعام للوارد والمقيم وتأمين سمـاط مستمرّ الى جانب تكاليف القـيـام بالمدرّسين والطلبـة القاطنين بهـا. كـمـا أن هـؤلاء الخلفاء كـانوا ايضـا حـريصين على أن تشـهـد هذه المعـالم وهذه المؤسّسـات على تقـواهم وتديّنهم ومـا أنفقـوه فـي سبيـل الفقـراء والمسـاكين ولاعلاء الدين ونشـره. هذا مـا نستشـفّه من الوصف الذي تركته لنا المصادر لهـذه المؤسسات ومـا أوقف عليها من أحـباس ففـي وصفه لزاوية سيجـوم مثلما بناها المولى أبو عبـد الله يذكـر إبـن الشـماع أنهـا كانت «فـي غـاية الحسـن والإتـقان» و«أوقف

---

(141) انظـر : BRUNSCHVIG, "Quelques remarques..", *op cit*, p 276 - 277.

عليها حبسا قويّا»[142]. امّا عثمان فيذكر صاحب **الادلّة** أنّه «لمّا بناها قوّاها وغرس لها جنّات كثيرة فكثر خيرها واتسع رزقها وعمرت عمارة قوية»[143]. وكنّا ذكرنا أنّه عند بنائه لزاوية باب البحر «أوقف [ابو فارس عبد العزيز] عليها ما يقوم به أودها»[144]، وكذلك فعل بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو «حبس عليها ما يقوم بها»[145].

خـــاتمـــــة

إن التطوّر الذي عرفته الزاوية الحفصيّة خلال هذه القرون الثلاثة من حياتها والذي شهدت خلاله انتشار المؤسّسة وتشعّب وظائفها واتّساع مواردها مع اقترانها بطابع قار، ينذر بالدور الاجتماعي الذي ستضطلع به المؤسّسة، ويعكس في آن واحد مدى ما وصل إليه التصوّف بافريقيّة إبتداء من أواسط العهد الحفصي من إندماج في المجتمع ومن تأثير فيه.

وإن هذه المؤسسة الآتية من المشرق إنما تمّ اقتباسها من طرف التصوّف الإفريقي والمجتمع الإفريقي وفقًا لظروفهما الخاصّة ووقع تطويع المؤسّسة وأقلمتها طبقًا لهذه الظروف وهذا ما يعكسه تطوّر المؤسّسة في كل من المجالين المشرقي والمغربي بحيث تعتبر الزاوية-الملجأ للمسافرين ومحطّ رحالهم، من التطورات المتأخرة بإفريقية، ونمطا لم يعرف رواجا ولا انتشارا قبل المائة التاسعة هـ/15م، في حين أن هذا النمط من الزواية

(142) **الادلّـة**، ص 118.

(143) ن. م.، ص 128.

(144) **الفارسيّة**، ص 196، كما جاء في **تاريخ الزّركشي**، ص 120 «حبس عليها ما يقوم بها».

(145) **تاريخ**، ص 116.

عُرف باكرا بالمشرق [146]؛ وليست مشاهدات إبن بطوطة في بداية المائة الثامنة هـ/ 14م إلا دليلا على مدى إنتشار هذا النمط، مما يفترض وجود تقليد سابق وقديم في هذا المضمار. أما أقدم نمط من الزوايا ستقتبسه إفريقيّة فهو بالذات النمط «الصوفي» للمؤسسة، والذي تشهد عليه زوايا الرعيل الاول التي حاولنا الإحاطة بأبرز خصوصياتها.

و يشهد رواج وانتشار نمط الزاوية-الفقهية والزاوية-المدرسة المتخصّصة في تدريس العلم والقرآن بوصفها حلقة هامة من حلقات نشر الثقافة الفقهية والحديثية والدينية في المجتمع الحفصي إبتداء من المائة الثامنة هـ/14م على مدى. قوّة وحيوية الفقه المالكي في هذه الربوع، وما شهده من إنتعاش في ذلك القرن ومن مقدرة فائقة على هضم. واستيعاب ظاهرة كالتصوف بما في ذلك مؤسّساته الخاصة، وتحويلها الى أدوات لفائدته.

ولا شك أن دراسة مقارنة لمختلف أطوار حياة الزاوية في كل من المشرق والمغرب الإسلاميين - وهو ما لم يتسع له المجال في هذا الكتاب - كفيلة بالإحاطة بدقّة أكبر بهذه المسائل وكذلك بالوقوف على العناصر المشتركة - وقد أشرنا إلى بعضها - التي تجسّد وحدة المجال الاسلامي.

إلا أنه مهما يكن من أمر تقارب مؤسّسة الزاوية من مؤسّسة المدرسة إلى درجة الخلط أحيانًا بينهما وظهور مؤسّسة لا تمتّ الى الزاوية الصوفية بصلة، تبقى هذه الأخيرة الفضاء المميّز الذي يُجلس فيه الى شيخ مربّ يتدرّج بهديه المريد أو الفقير في طريق التصوّف على «طريقته» الخاصّة وبواسطة عدد من الطقوس المساريّة - من مصافحة، ومعاهدة ومسح وتفل ولبس الخرقة على أنواعها - ومن رياضات فرديّة - كالخلوة والصيام والقيام - وجماعيّة - من ذكر وسماع وأوراد - . كما تبقى

(146) علما بأنّه يجب التدقيق وعدم تناول المشرق كفضاء متجانس وكوحدة، تماما كما أنّ المغرب الإسلامي كمجال، طوّر هو الآخر خصوصيات في كلّ من مناطقه.

الفضاء الذي تُبث فيه ومن خلاله بركة الولي إلى معتقديه ودعاؤه على معترضيه وفقًا أيضًا لعدد من الطقوس، وذلك في حياته لكن ايضًا بعد وفاته، لاسيّما وقد أصحبت الزوايا تحتضن أكثر فأكثر ضريح الولي، أي الزاوية كمكان تشعّ منه وتتدفّق على المجتمع نفحات المقدّس، فتُقضى به الحوائج في الدنيا والآخرة ويمارِس من خلاله الولي سلطته الكاريزماتية .

البـاب الثّـالث

الـولـي و «السيـاسـي»
أو كـاريـزمـا الـولـي

تمهيـــــد

إنّ رزوح الفئات الشعبية بإفريقيّة في الفترة الحفصية تحت وطأة الإستغلال الإقتصادي والجبابي والأداءات [1] ، مع ما شهدته البلاد من تقهقر للفلاحة وبالتالي من ضعف أو انخفاض مداخيل الفئات التي كانت تعيش من الحرث والأرض على النحو الذي شرحه إبن خلدون ، وما رافقها من تفاقم الكوارث الطبيعية من جفاف واكتساح الجراد وتفشي الأوبئة والجاعات التي غالبا ما تقترن بارتفاع في الأسعار (ذكرنا عينات عنه) ، وانخرام الأمن والإستقرار للأسباب التي شرحناها [2]، وضعف الدولة باستثناء بعض الفترات ، لا سيما داخل البلاد ، وتسليط شتى أنواع البطش والتنكيل والعنف السياسي على العامة لكن أيضا على الخاصة ، إنّ جميع هذه العوامل رشّحت الأولياء إلى لعب دور إجتماعي وسياسي يتّسم بكثافة تدخّله الإجتماعي وتشعّبه كما سنرى وامتداده إلى مختلف الميادين.

هل أنّ هذه العوامل تكفي وحدها لتفسير اكتساح الولي لكامل المجال الإجتماعي وتأثيره فيه على النحو الذي تطنب كتب المناقب والتراجم في وصفه ؛ وهل هي وحدها كافية لتفسّر السلطة التي تنسبها مصادرنا - على تنوّعها - إلى الأولياء و الحاجيات المتزايدة التي إلتجأ بها الناس إليهم والوظائف التي طُلب إليهم الإضطلاع بها ؟

ينسب الخطاب المناقبي إلى أولياء إفريقيّة في العهد الحفصي لا سيما إبتداء من المئة الثامنة هـ نفوذا وسلطانا سوف نقف على بعض العيّنات عنهما ، جعلاهم ليس فقط في علاقة تنافسية مع السلطة السياسية في ميادين تدخلّها وحتى في فرض سيطرتها ، بل في وضع مَنْ أصبح يجسّد «السياسي» في المجتمع الحفصي في تلك الفترة . فإلى أيّ حدّ

---

(1) أنظر في هذا الشأن محمد حسن ، المدينة والبادية ، الم.الم. ج أ، ص 530 - 551 .

(2) أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

يمكن إضفاء مصداقية تاريخية على الخطاب المناقبي ، وإلى أيّ حدّ يمكن للمؤرّخ مجاراة كتب المناقب في الصورة التي ترسمها للولي في علاقته بـ«السياسي» لا سيما بالمفهوم الفيبيري للكلمة الذي تحتل فيه السيطرة (la domination-Herrschaft) مكانة مركزية . وما هي آليات ممارسة هذه السيطرة «الكاريزماتية» حسب التنميط الذي إعتمده فيبر لأنماط السيطرة [3].

إلى أيّ حدّ تحتل علاقة الولي بالسلطة السياسية مكانة محورية بالنسبة لعلاقته ببقية المجتمع ولمدى نجاحه في فرض سيطرته ، تلك السيطرة المرتبطة بالنتائج الملموسة وبتلبية المصالح الإجتماعية ؟

وهل تحوّلت السلطة كما بالمغرب الأقصى إلى رهان أو الى طموح ؟ أم أننا هنا أمام إحدى أهم الخصوصيات التي ميّزت تجربة الولاية والتصوّف بإفريقيّة عن قرينتها بالمغرب الأقصى ، ضمن مقولة المجال المغربي ؟

وأخيرا ما هو الموقع الذي يحتلّه الخوف ضمن آليات طاعة الولي وبالتالي كأحد مقوّمات فرض السيطرة الكاريزماتية من خلال إستعمال الولي لسلاح الدعاء ؟

تلك هي بإيجاز الأسئلة والإشكاليات التي سنحاول التعرّض إليها في الفصلين الواليين .

لكن قبل الشروع في ذلك نشير إلى أنّ جانبا كبيرا من عدم الدقة والوضوح لا يزال يعترض سبيل علماء الأنتروبولوجيا في الخلوص إلى تحديد مجال أو حقل «السياسي» (le domaine du politique) الذي لا يزال تحديده يخضع لرؤية هذه المدرسة أو تلك من المدارس الأنتروبولوجية [4].

(3) أنظر M. WEBER, *Economie et société, op cit*, p 219-222.

(4) أنظر G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Quadrige, P.U.F., Paris. 1991, p 40.

أمّا نحن في هذا البحث فقد إعتمدنا التحديد الفيبيري كما جاء أعلاه لـ«السياسي» من حيث علاقته بمبدأ السيطرة وبمبدأ القوة [5]. إلاّ أنّنا إعتمدنا المفهوم «الوظائفي» fonctionnaliste للكلمة عند حديثنا عن «المجال السياسي» كما لخّصه جورج بالاندبي G.BALANDIER من خلال كتابات منظّري هذه المدرسة : أي جملة الوظائف التي «تؤمن التعاون الداخلي والذود عن سلامة المجتمع تجاه الأخطار الخارجية ، بحيث تسهم في عملية البقاء المادي للمجتمع.وتسمح بضبط وتنظيم الخلافات وحلّها» [6].
وإلى هذه الوظائف يضيف أصحاب هذه المدرسة وظائف إتخاذ القرارات وتسيير الشؤون العامة.

---

(5) ن.م. ، ص 35.
(6 ن.م. ، ص33-34.

الفصل السابع

حقيقة السلطة المنسوبة إلى الولي

«أفلا ترى أنّه لم يزل في كلّ قطر
وعصر أولياء تذلّ لهم ملوك
الزمان ويعاملونهم بالطاعة
والإذعان» [1]

(1) الراشدي ، إبتسام ، ص 264.

1 - بعض العيّنات عن السلطة المنسوبة إلى الأولياء من طرف الخطاب المناقبي

جاء في **أنس الفقير** في سياق ترجمة إبن قنفذ لجدّه للأمّ يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) أنّه مجرد أن يطلب من بعض أمراء بني حفص بتسريح مسجون ، يقوم الأمير بتسريح «كل من في السجن بسبب ذلك» [2]، وأنّ نفوذ الأولياء من آل الملاري -والد جدّه أبي يوسف يعقوب بن عمران ت 717 هـ وجدّه للأمّ - لدى السلطة الحفصية كان بلغ حدّا أصبحوا معه مخصوصين بلقب السيادة : «ما يكتب إليه أحد من الأمراء الراشدين إلاّ ويخصّه بالسيادة» [3]. علما بأنّ لقب «السيد» إنّما كان من ألقاب الخلفاء المتحدّرين من عبد المؤمن في حين أنّ «شيخ» اختصّ به الموحّدون في الدولة المؤمنية .

وجاء في **معالم الإيمان** أنّ أحد خوّاص السلطان الحفصي المستنصر (647 - 675 هـ) -من «قواعده»-كان يضمر شرّا لربض أحد أولياء القيروان وهو غيث الحكيمي (ت 684 أو 685 هـ)؛ فلمّا استنجد هذا الأخير بالولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) أرسل في طلب الرجل؛ فلمّا وصل إلى باب الزاوية «نزل عن ظهر جواده ومشى على قدميه حتى وصل إلى الشيخ وتمرّغ على قدميه وقال له: يا سيدي ما حاجتك ومعتقدك عامل على زيارتك (..) نعمّ ما تأمرني به بالسمع والطاعة» [4].

وهذه الرواية تشبه إلى حدّ ما بأبعادها الرمزية الرواية الواردة في **مناقب** المنوبيّة وذات الطابع الخرافي الواضح، التي تضع وجها لوجه الوليّة والمستنصر نفسه حيث كانت اشترطت أن يزورها حافي القدمين

---

(2) **أنس** ، ص 45.

(3) **ن.م.** ، ص 45 و41.

(4) **معالم** IV ، ص 36.

«فهبط من القصبة حافيا مثل ما قالت له ولما ورد عليها قالت له والله لو جئتنا بنعال في رجلك لقطعنا ظهرك» [5].

وجاء في **معالم الإيمان** أنّ «عجون السلطان من أولاد أبي يحيى بن بكر» [6] بعد ما تمّ طرده من القيروان بفضل كرامة من كرامات الشيخ العبيدلي (ت748 هـ/1347م) يقول: «سلّموا على الشيخ العبيدلي وقولوا له : بلدة أنتَ فيها نزاحمك فيها ؟ » [7] وكأنّنا بسلطة الولي أصبحت في علاقة منافسة مع سلطة السلطان، وفي هذه المنافسة تبدو علاقة القوى لفائدة الولي الذي لا تستطيع السلطة السياسية أن تزاحمه.

كما يروي إبن ناجي أنّ قائدا كان تلقّى أمرا بنفي أحد الأولياء المزيّفين، رفض الإنصياع لهذا الأمر وتنفيذه : «لا أفعل، ولعلّه يكون صالحا كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك [يقصد فأهلك]، فأنا لا نأمر ولا ننهي» [8].

وأورد إبن ناجي رواية «يولي» بموجبها الجديدي (ت 786 هـ/1384م) ثلاثة من تلامذته كلا على مدينة إفريقيّة وعملها: «أنا نحكم [9] بينكم، فأنت يا أبا بكر [10] وليتك قيادة صفاقس وعملها فقف بمن معك، وأنت يا عبد العزيز [11] فقد ولّيتك المهدية وعملها فقف بمن

---

(5) **مناقب عائشة المنّوبية**، ص 19.
(6) والأصح هو أبي يحيى أبي بكر السلطان الحفصي (718- 747هـ).
(7) **معالم** IV، ص128.
(8) **ن.م.**، ص 138.
(9) عامية والمقصود «أحكم».
(10) هو أبو بكر القرقوري أحد أولياء صفاقس ممن ذكرهم مقديش **نزهة** II، ص 317-321.
(11) هو أبو فارس عبد العزيز إبن الشيخ عيّاش صاحب زاوية طبلبة . انظر **معالم** IV ص 240 -241 و**نزهة** II، ص 321.

معك، وأنت يا محمد إبن أبي زيد [12] فقد ولّيتك قيادة المنستير وعملها فقف بمن معك» [13].

نفس السيناريو نجده في إبتسام الغروس ، حيث ينسب الراشدي إلى عثمان القرنبالي [14] (ت 793 هـ) قوله : «أمّا أنت يا شَوْشَوْ [15] فقد أعطيناك تونس تتصرف فيها وتنظر في أمر الناس ، وأنت يا أبا حوال [16] ملزم من ملازم الدخلة [17] أعطيناها لك» [18]. والملفت أنّ الراشدي في موضع آخر يذكر أنّ «القرنبالي قلّد بإذن الله [محمد شوشو] ولاية القطر الإفريقي» [19] وكأنّنا بالمؤلف تعمّد استعمال كلمة الولاية التي تحيل إلى الوِلاية (تستعمل للوالي) كما تحيل إلى الوَلاية (تستعمل للولي) [20]. وفي نفس هذا الإطار يندرج استعمال كلمة "الحكم"

(12) هو «الفقيه الصالح أبو عبد الله محمد بن ابي زيد صاحب قصر المنستير انظر حوله - **معالم** IV ص 240و241 وذكر الزركشي إبنه أبا العباس أحمد (ت 869هـ) انظر **تاريخ** ، ص 155 و**معالم** IV ص 234.

(13) **معالم** IV ، ص 241.

(14) من الأولياء الذين كان يجلّهم البرزلي صاحب **النوازل** كما يأتي أدناه دفن بالزلاج بأعلى جبل الفتح منه (**تاريخ** ، ص 113) (حول جبل الفتح انظر **حلل** II ، ص 200). كان شيخ أبي عبد الله محمد شَوشوْ (**إبتسام**، ص 231) وقد ذكر الراشدي «تخريبه» ن.م. ، ص 319 و331-332 وجملة من اخباره ، ص 221 -222 .

(15) من الأولياء المعاصرين لابن عروس كان لا يزال حيا سنة 837 هـ (أنظر **فهرست** ، ص 193) وهو من الأولياء الذين عُرفوا بحال الجذب حسب ما ذكره الرصّاع الذي أورده باسم جَوجوْ (ن.م. ، ص 206) وقد ذكره الراشدي في عدة مواضع ، **إبتسام** ، ص 217 و219 و220 - 225 .

(16) هو أبو العبّاس أحمد أبو حوال ، ذكره الراشدي في **إبتسام** ، ص 221 ؛ لم نقف له على ترجمة ، وهو من أولياء المئة الثامنة /14م.

(17) «هي شبه جزيرة الرأس الطيب وتسمّى «الدخلة» و «دخلة المعاوين» **معالم** IVص 14 هامش (4)

(18) **إبتسام**، ص 221 - 222.

(19) **ن.م.** ، ص 231.

(20) أنظر **لسان ج** III ، الط. القديمة ، ص 984 - 988 .

حيث ينسب إلى ابن عروس قوله لأبي عبد الله محمد الزنجاري [21]: «أعطيناك الحكم في بلادك نفزاوة» [22] هذا وينسب إلى حفيد السلطان الحفصي أبي العبّاس (772 - 796 /1370 - 1394) روايته عن ابن عروس أنّه كان يفاخر ويقول : «أنا الحاكم بتونس» [23].

وغالبا ما يُنعت الأولياء - ابن عروس وأقرانه - في **إبتسام الغروس** بـ «أصحاب البلد» ويتلقّبون بالسلطنة : «سلطانها سيدي أحمد بن عروس ونقيبها سيدي أحمد شوشو» [24]؛ وينسب الراشدي إلى أحد أصحاب ابن عروس - أبو الحسن النفاتي - قوله لأبي عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي [25]: «أنت سلطان موضعك ولو كان فيك ربح ما بعثني الشيخ [ابن عروس]» [26]؛ بحيث تصبح كلمة السلطان في الخطاب المناقبي حكرا على الولي وخاصة به وتحيل إليه : «إنّ الشيخ هو السلطان يريد سيدي أحمد بن عروس» ؛ «إحملوا الماء إلى الزاوية فإنّ السلطان عنده الحركة يريد سيدي أحمد بن عروس» ؛ «جئت من عند السلطان (..) فعلمت أنّ مراده سيدي أحمد إبن عروس» [27].

حتّى «سلطة» تعيين القضاة وأهل الفتيا وعزلهم، تنسبها كتب المناقب للأولياء فقد وضع الراشدي في فم قاضي الجماعة آنذاك بتونس

---

(21) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد إبن عروس ومن كبار أصحابه ، أنظر **إبتسام** ، ص 217 ، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنه كان يراس «حزب» المدافعين عن إبن عروس وهو ما يستفاد من كلام الرصّاع ، **فهرست** ، ص 199.

(22) **إبتسام** ، ص 410.

(23) **ن.م.** ، ص 237.

(24) **إبتسام** . ص 217.

25) هو نفس المذكور أعلاه.

(26) **إبتسام** ، ص 216.

(27) أنظر **ن.م.** ، على التوالي ص 218 و225 - 226.

أبي عبد الله محمد القلجاني [28] هذا القول : «[ابن عروس] هو الذي ولاّني القضاء والفتيا». حيث كان رآه في النوم وقال له «يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين» وضمّه إليه . «وبعد هذه الرؤية تولّى القضاء والفتيا» [29].

ولإظهار مدى ما كان لابن عروس من سلطة ونفوذ يقول الراشدي شارحا : «وما كان أحد يرى ذلك ولا يظنّ وقوعه لتصعّب [أي لصعوبة] عزل قاضي الجماعة بحاضرة تونس وتأبى ملوكهم عن ذلك لكن غلب سرّ الشيخ وتصريفه» [30].

هذا ولا يقتصر النفوذ المنسوب في الأدب المناقبي إلى الأولياء على الخاصة بحيث توصف أيضا سلطتهم ومنزلتهم لدى العامة وطاعتها لهم. جاء في **إبتسام الغروس** عن أحد أولياء طرابلس، أبو محمد عبد الكريم بن محمد النفاتي من المعاصرين لابن عروس، «له بطرابلس وسائر عملها الكلمة المطاعة والمنزلة» [31] ؛ أمّا في صفاقس فكان نفوذ علي الكرّاي «أبي بغيلة» ، وهو أيضا من المعاصرين لابن عروس، كبيرا عند الناس وتواصل حتّى بعد موته وجلوس إبنه عمر الكرّاي في زاوية أبيه [32]، حيث ينسب مقديش إليه نجدة السلطان الحفصي عندما أراد

(28) قُدّم أبوه لقضاء الجماعة سنة 858 هـ (**تاريخ** ، ص 149) وهو يتحدّر من عائلة شغل عديد أفرادها خطّة القضاء بتونس في العهد الحفصي وهم آل القلجاني أو القلشاني كما جاء في **نيل الإبتهاج**، ص 77 - 78، لا سيما أبوه عمر بن محمد بن عبد الله (ت 847 هـ) أنظر **تاريخ**، ص 115 و135 و141 و149؛ وم.حسن **المدينة والبادية**. **الم.الم**.، ج II، ص 722-723 وم. محفوظ، **تراجم** ج IV ، ص 104-106.

(29) **إبتسام** ، ص 468.

(30) **ن.م.** ، ص 494.

(31) **ن.م.** ، ص 229.

(32) أنظر **نزهة** II ، ص 334 .

دخول الحامة فاستعصت عليه[33]: لمّا «عجز (..) عن الحامة أتى إلى الشيخ سيدي عمر واستنجده، فقبل أهل الحامة الدخول في طاعة السلطان بعد طول تمرّد «إكرامًا للولي»[34].

إلى أيّ حدّ يمكن للمؤرخ أن يقارب بين هذه الصورة وتلك التي نقلها لنا إبن قنفذ (ت 810 هـ) في سياق ترجمته لأبي علي الرّجراجي من أولياء المغرب الأقصى ومن المعاصرين لصاحب **الأنس**[35]، قال إبن قنفذ : «(..) ويمتثل السلطان ما يأمره به من أفعال البرّ . وسعى في هذا الزمان في تغيير المنكر بنفسه وأقام الحدّ على من يرى أنّه لا يحسن عليه بذلك وظهر في ذلك ظهورا تاما ، ويسّر الله له في هذه المطالب وأعانه العامة والخاصة بحيث لو قال : «هذا اقتلوه !» لقُتل قبل تمام الكلام. وتفقّد أمر القضاة وأصحاب الأحباس وغيّر على من لم يصلح وسارت الخاصة والعامة تحت طاعته لا بالتزام أمر ولا مخافة شرّ وإنّما خاف اللهَ (..) فخاف منه كلُّ شيء»[36].

و لئن تبدو هذه الصورة قريبة من تلك التي ترسمها مصادرنا بالنسبة لأولياء إفريقيّة في نفس الفترة إلاّ أنّنا نلفت إلى الإختلاف في المحيط السياسي وفي الإطار التاريخي الذي اندرجت فيه كل من تجربتي الوَلاية في إفريقيّة وفي المغرب الأقصى والذي طبع كلاّ من التجربتين بطابع خاص ؛ ممّا يدفعنا إلى توخّي الحذر لا سيما وأنّ السلطة السياسية كانت تحوّلت إلى رهان وهدف بالنسبة للحركة الصوفية بالمغرب الأقصى

---

(33) هو الحسن (932-950هـ/1526-1543 م) انظر H. R IDRIS ,"Hafsides ", *op cit* p 71, الذي يذكر نزاعه مع عرفة الشابي إبن أحمد إبن مخلوف والطريقة الشابية بالقيروان . ربما إلى هذا النزاع يشير مقديش بما قد يفسّر لجوء السلطان الحفصي إلى وساطة الولي وتجاوب أهل الحامة مع هذا الأخير .

(34) **نزهة** II ، ص 336.

(35) كان لا يزال حيّا عند تأليف هذا الأخير، انظر **أنس** ، ص77.

(36) **أنس** ، ص79.

أو أقله لشرائح منها إبتداء من نهاية المئة السابعة هـ/13م وبداية الثامنة هـ/14م [37] وقد تكون الصورة التي رصدها إبن قنفذ صدّى لهذه المسألة.

2 - سلطة الأولياء وأدوات النقد التاريخي

هل أنّ معالم هذه الصورة التي رسمتها كتب التراجم والمناقب لسلطة الولي بإفريقية خاصة إبتداء من المئة الثامنة هـ تمتّ إلى الحقيقة التاريخية بشيء أم أنّها كلّها من نسج الخيال، تندرج في إطار آليات ومقوّمات الخطاب المناقبي؟ لا سيما عندما يكون الخبر من النوع الذي يحطّ من شأن قاض أو ممثّل للسلطة أو السلطان نفسه ويظهر الولي بمظهر المتفوّق عليهم جميعا ؟ أم أنّ حدّا أدنى من التأنّي ومن المسافة النقدية مع الخبر أو المنقبة المنقولة أو المروية [38] طبع هذه الكتب التي ينتمي واضعوها إلى الفئة المثقّفة من قضاة وفقهاء ؟

كما أنّ هذين الصنفين لم ينفردا دون غيرهما من المصادر في نقل هذه الأخبار، فهنالك أيضا كتب التاريخ وكتب الرحلة وحتّى كتب الفقه والتفسير[39]، بحيث يصبح تنوّع المصادر التي أوردت هذا النّوع من الأخبار حول سلطة الأولياء ونفوذهم مؤشرا في حدّ ذاته على الحقيقة التاريخية لهذه الروايات وإن قد تحمل في بعض الأحيان وفي بعض جوانبها طابع المبالغة والشطط.

إنّ مصادرنا تكاد لا تستثني ميدانا من ميادين الحياة الإجتماعية إلاّ وتدخّل فيه الولي، ومارس فيه تأثيره وكان فيه صاحب سلطة تظهرها بعض المصادر في علاقة منافسة مع سلطة الحكم وكأنّنا بالفعل أمام

(37) أنظر H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe s, op cit*, p 22.

(38) أنظر مثلا **معالم** IV، ص 98 في نقد إبن ناجي لما رواه العواني وراجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب الفقرة الخاصة بالمصادر.

(39) أنظر تقديمنا لهذه المصادر في نفس الفصل .

إشكالية من سيجسّد «السياسي» في المجتمع الحفصي هل هي السلطة السياسية أم هل هم الأولياء لما يُنسب إليهم من سلطة ومن تدخل فعّال ومن تأثير في كلّ مجالات الحياة العامة - علاوة على الخاصة - وعلى مختلف الأصعدة، السياسي منها والإقتصادي والإجتماعي والديني والتربوي والعمراني .

يذكر إبن ناجي أنّ أحد سكان القيروان كان كتب للسلطان في شأن الولي أبي إسحاق إبراهيم بن عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي(ت 704هـ/1304 م) [40] يقول : «إبن غلاّب لا يريد أن يكون في القيروان إلاّ شيخها، ويستقلّ بها ، والسلطنة عقيمة» [41].

نستعرض الآن مختلف هذه الميادين محاولين تسليط أدوات النقد التاريخي على هذه الروايات .

أ - في المجال «السياسي»

لقد تحدّثت المصادر عن سلسلة من التدخّلات نسبتها إلى الأولياء يمكن إدراجها في خانة «السياسي» بالمعنى الذي ذكرناه في مقدّمة هذا الباب. نتناولها بالتحليل على النحو التالي :

- مسألة الجهاد

إنّ هذه المسألة تكتسي أهمية قصوى في ظلّ الظروف السياسية التي عرفتها إفريقيّة وسائر بلاد المغرب الإسلامي في تلك الفترة والمتميزة بتفاقم هجومات الممالك المسيحيّة ، وكنّا أشرنا إلى عمق الصدى الذي كانت تخلّفه أخبار المعارك التي كان يخوضها المسلمون في الأندلس لدى

(40) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 91 - 95.

(41) ن.م. ، ص 93.

الخاصة والعامة في مدينة مثل بجاية في المئة السابعةهـ/13م [42]، وإلى عمليّة الربط بين أي انتصار تحقّقه جيوش المسلمين وكرامات الأولياء ليس فقط في المخيال الجماعي بل لدى أفراد من النخبة المثقّفة مثل القاضي الغبريني مثلا صاحب **عنوان الدراية** [43].

من هنا تكتسي الروايات حول مشاركة الأولياء في الجهاد أهميّة مثاليّة بوصفهم قدوة ومثالا يحتذى ، في وقت إحتاجت فيه دول المغرب الإسلامي إلى تجييش الحماس الديني عند العامة وحضّ الناس على المرابطة والجهاد دفاعا عن الثغور والموانئ . كما أنّ ظاهرة اعتقاد الأولياء كانت هي الأخرى موظّفة لمكافحة ظواهر الخوف والخنوع والإستسلام، بواسطة نشر الروايات التي تضع وجها لوجه بركة الولي وخطر العدوان الخارجي، وزوال هذا بتلك .

أمّا دور الولي المجيّش للحماس الديني أي دوره «التعبيئي» ، فنراه في هذه الرواية لابن ناجي حول خروج أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ/1299م) لمواجهة إنزال نصراني في ثغر المهدية «ففزع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير وغيرهما للجهاد (..) فنزل الشيخ بقراضة إلى أن إجتمع عليه خلق كثير ثمّ نهض بهم إلى مقاتلة العدو» [44].

كما نرى نفس هذا الدور في رواية أخرى لابن ناجي تجمع هذه المرة أبا علي سالم القديدي وتلميذه أبا علي عمّار في ذكر جهادهما «في جمع كثير من الناس» سنة 668 هـ/1269م عند هجوم الملك لويس التاسع قائد الحملة الصليبيّة الثامنة على إفريقيّة : «فلمّا وصلوا إلى قرب تونس ، نزلوا بأريانة وضربوا خيامهم ، فكانوا يمشون كل يوم منها

(42) أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

(43) **عنوان** ، ص 81.

(44) **معالم** IV ، ص 69.

للجهاد إلى أن انقضت المقاتلة بين المسلمين والنصارى ، ووقع الصلح بينهم وبين المستنصر بالله [647 - 675 هـ/1249 -1277م]» [45].

أمّا في الرواية التالية فيظهر الدور المعبّئ لكن أيضا وفي نفس الوقت المطمئن لتدخّل الولي والذي سيتحوّل من خلاله الخطاب المناقبي من خطاب على الجهاد والحض عليه وحثّ الناس لخوضه ، إلى خطاب على الولاية بحيث ستصبح إحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الولاية والأولياء هي درء الأخطار وحراسة المدن والحواضر . يروي إبن ناجي «خروج» ثلاثة من الأولياء : أبو علي سالم القديدي (ت 1299/699) وأبو عبد الله محمد الرباوي (ت 699 هـ) [46] وأبو إسحاق إبراهيم بن عبد الغالب (ت 704 هـ/1304م) [47] لمواجهة نزول نصراني في سوسة وكان «إشتدّ خوف أهل[ها] من ذلك (..) فسمع الناس بخروجهم فاجتمع عليهم خلق كثير من أهل القيروان وأنظارها (..) فاطمأنّ أهل البلد بذلك»، أي بوصول الأولياء والحشد المرافق لهم؛ أمّا الخطر النصراني «فكفى الله مؤنته وطمأن المسلمين منه» ولا يذكر إبن ناجي وقوع معركة أو جهاد فعليّ ، بل يروي لنا تنظيم مجلس للذكر قام به القديدي والرباوي ثمّ انصرفا «ولم يُنزل الله بعد ذلك سوءا» [48]. بحيث وقع هنا تحوّل : الولاية لا تواجه الخطر الخارجي بل هي تلغيه ، وهذه بالذات هي الوظيفة التي سيطلب منها أكثر فأكثر الإضطلاع بها : إلغاء إمكان وقوع الخطر، بواسطة بركة الأولياء.

بحيث أن يكون هذا الولي أو ذاك ممّن مارس فرديّا أو على صعيد شخصي الجهاد أو شارك فيه كـ «الشيخ الصالح الولي» أبي زكرياء

---

(45) معالم IV ، ص 25 – 26.

(46) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 43 – 49 .

(47) من أولياء القيروان انظر ترجمته في معالم IV ، ص 91 -95.

(48) معالم IV ، ص 59.

ابن الأجباري [49] الذي لقيه أبو يوسف الدهماني (ت 621 هـ/ 1224م) في المهدية في «وقعة الجمعة المشهورة» [50]، فليس في الأمر من طرافة حيث يمكن اعتباره إمتدادا لتقليد المرابطة الذي سبق ذكره والذي عرف نوعا من إعادة التنشيط في الفترة الحفصية [51]؛ إلا أنّ الأهمّ بالنسبة لموضوع هذا الكتاب هو الكيفية التي تمّ بها توظيف الولاية في علاقتها بالجهاد ضدّ الهجومات الخارجية وجدليّة هذا التوظيف.

- الولي حامي البلاد والمؤتمَن عليها

إنّ إبراز صورة الولي حامي البلاد وحارسها والمؤتمَن عليها إزاء أيّ خطر خارجي يتهدّدها سيصبح أحد ثوابت الخطاب المناقبي وأحد المقوّمات الأساسية للنموذج الولائي الذي سيعمل هذا الخطاب على الترويج له.

روايتان تجسّدان هذا الدور وكلتاهما تتمحوران حول حدث تاريخي واحد: دخول أبي الحسن المريني إفريقيّة سنة 747 هـ/1346م [52]؛ والنصّان متشابهان إلى حدّ ما في بُنيتهما :

- ففي نص إبن قنفذ نرى الولي أبا هادي مصباح (ت 747هـ) وهو من إخوان الشيخ الملاري ، يطلب من هذا الأخير أن «يتحرّك معه[ـه] إلى هذا السلطان و[يـ]تعاون[ـا] في الكلام معه ليرجع عن هذه البلاد» إلاّ أنّ الملاري يرفض خشية أن يفشل مسعاهما ويقول السلطان «لا»، فقال

(49) من الأولياء المعاصرين للدهماني، لم نقف له على ترجمة.

(50) معالم III ، ص 215 ، لا نتصوّر أن المقصود هو وقعة العاشر من محرّم 555 هـ/21 جانفي 1160 (أنظر تاريخ ، ص 11 - 12 و BRUNSCHVIG, Berberie, I, p 5.) ضد الإحتلال النورمندي للمهدية حيث كان الدهماني في السادسة من عمره أنظر معالم III ، ص 229.

(51) أنظر الفصل III و الفصل XIV ، من هذا الكتاب .

(52) أنظر تاريخ ، ص81 - 82.

أبو هادي : «إذا قال لنا: لا، نقول له نحن لا» [53] -وفي نصّ إبن ناجي يتوجّه العبيدلي (ت 748 هـ) إلى صديقه الفقيه الرمّاح بطلب أنْ يتركه يخطب «في موضعه» ، «حتى أسمعه [السلطان أبي الحسن] ما يلزمه» ، فأبى الرمّاح عليه ذلك «طلبا للهدنة» [54].

أمّا بقية نصّ إبن قنفذ ونهايته أي الربط بين دخول أبي هادي مصباح خلوته و«لغط الناس في أنّه متوجه إلى الله في السلطان المذكور» وما آلت إليه حملة المريني على إفريقية من أحداث اضطرته إلى الخروج منها [55]، فهما أقرب إلى الخطاب المناقبي ، ويجسّدان في نفس الوقت إحدى أهمّ آليات السيطرة الكاريزماتية للولي : الدعاء ، كما سنراه بعد حين.

نفس هذا الدور - دور الولي المؤتمَن على حماية البلاد والدفاع عنها - نجده في رواية أخرى لابن ناجي ، حيث يروي صاحب **المعالم** أنّ الشيخ صالح الصدفي [56] سأل الشيخ يعقوب الزعبي [57] عندما «خرّك السلطان أحمد [أبو العباس] قسنطينة على إفريقيّة» [58]: «هذا السلطان سنتركه يدخل إفريقيّة أو نردّه» ؛ فتركه يدخلها [59] .

- الولي كمصدر مشروعيّة

إنّ ما سنذكره في هذه الفقرة وفي الفقرة الموالية من روايتين يختلف شيئا ما عمّا أوردناه أعلاه من أخبار أوّلا من حيث طبيعة المصادر

---

(53) أنس ، ص 51.
(54) **معالم** IV، ص 124.
(55) **تاريخ** ، ص 89 - 90 .
(56) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 171- 181.
(57) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في **معالم** IV، ص 166 - 171.
(58) سنة 772 هـ أنظر **تاريخ** ، ص 106.
(59) **معالم** IV، ص 181.

- كتب تاريخ - وثانيا من حيث طبيعة علاقة الأولياء بـ«السياسي» وبالسلطة السياسية بالذات :

- الرواية الأولى هي لابن قنفذ في **الفارسيّة** : «(..) وكان الدعي [60] يتظاهر بمعرفة رجال من الصالحين كالمرجاني والزبيدي والخلاسي [61] وغيرهم» [62].

ولقد وقفنا في **مناقب** أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689/ 1290) من أولياء تونس، على نفس الخبر تقريبا لكن مع إضافة المغربي إلى قائمة الصالحين الذين استدعاهم الدعي وتغييب الخلاسي منها [63].

إنّ ورود هذا الخبر في مصدرين مختلفين من شأنه أن يضفي عليه مصداقية ويؤكد اضطلاع الأولياء في المئة السابعة هـ/13 م بدور توفير الضمانة الأخلاقية والمشروعية للسلطة السياسية، تلك المشروعية التي كان الدعي بأمسّ الحاجة إليها [64] ولا شكّ أنّ ما أصدره من أوامر سنة 682 هـ/1283م بقطع الخمر وهدم الفندق الذي كانت تباع فيه وبناء جامع للخطبة في موضعه [65] ، يندرج ضمن إطار البحث عن مشروعية.

وتذكر **مناقب** المغربي اتهامه من طرف الدعي بمناصرة الأمير أبي حفص عمر إبن الأمير أبي زكرياء [66] «وجهتَ لي لتعاقبني على أنّي

(60) هو أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة المسيلي حكم إفريقية «سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوما» (681-683هـ) أنظر **تاريخ** ، ص 46-48 «دولة الدعي».

(61) سمّاه العبدري « الخلاصي »، انظر ص 42، الهامش 53.

(62) **الفارسية** ، ص 144.

(63) (م) **18441** ، ص 16أ.

(64) أنظر الزركشي وظروف تربّع الدعي على عرش إفريقية ووصفه لحكمه كمسلسل دامٍ ، **تاريخ** ، ص 46 - 48.

(65) ن.م. ، ص47 - 48.

(66) أنظر **تاريخ**، ص 48 - 49 حول ظروف فرار هذا الأمير و التجائه إلى قلعة سنان ومبايعته ودخوله تونس ونهاية دولة الدعي.

وجهتُ لأبي حفص أحرّضه وأعينه وأشاركه في سلطانيته على ما أغراك [إبن ياسين]» (67) والجدير بالذكر أنّنا وقفنا على نفس هذه التهمة ، لكن موجّهة من طرف الدعي إلى شيخ دولته إبن ياسين في **تاريخ** الزركشي : «سمع عنه أنّه كتب للأمير أبي حفص عمر أنّه يريد الغرر به» (68) فقبض عليه سنة 683هـ/1284 م وقُتل .

مهما يكن من أمر إنّ استعمال السلطة السياسية وذلك منذ المئة السابعة هـ/ 13م لنفوذ الأولياء ورصيدهم الشعبي والأخلاقي والروحي في إطار البحث عن مشروعية يمكن اعتباره عنصرا جديدا ؛ ونحن نتساءل إلى أيّ حدّ لعب التصوّف والولاية تاريخيّا دور واهب المشروعية للدولة الحفصية بحيث خلافا للدولة الموحّدية التي كانت تستند إلى مشروعية تجسّدها حركة المهدي ابن تومرت وعقيدته (69)، فإنّ الدول المغربية التي انبثقت من رحم الدولة الموحّدية ، ومنها الدولة الحفصية ، أصبحت بحاجة إلى مشروعية تستند عليها وقد يكون إعلان المستنصر نفسه أميرًا للمؤمنين سنة 650 هـ/1252م (70) مظهرا من مظاهر البحث عن هذه المشروعية .

---

(67) **مناقب أبي عبد الله محمّد المغربي** (م) 18441 ، ص 118 أ ، أمّا إبن ياسين (وليس أبو ياسين كما جاء في المخطوط) فهو أبو عمران إبن ياسين شيخ دولة الدعي (**تاريخ** ، ص 47).

(68)· **تاريخ** ، ص 49.

(69) والتي لعب فيها هي الأخرى فكر أبي حامد الغزالي دورًا هامّا.
أنظر A. DEMEERSMAN, "Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne", *IBLA*, 1958, n° 82, pp 109-116.
حول فكر المهدي ابن تومرت وعقيدته وأشكال التمفصل بين الديني والسياسي، انظر :
L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb médiéval*, F.S.H.S., Université de Tunis I, 1997, Série Sociologie : 2è, vol. VI, p 119 - 132.

(70) أنظر **تاريخ** . ص 33.

هل هذا الإفتراض يمكن أن يفسّر ولو جزنيا سياسة الدولة الحفصية تجاه الصوفية والأولياء والسعي إلى كسب ودّهم ومرضاتهم وتوظيف الولاية لأهداف وتحرّكات سياسية محدّدة ؟ حيث طَلب زمن المستنصر (647 - 675 هـ) وعندما وقّع هذا الأخير صلحا مع الصليبيين «عام نزول الإفرنسي على تونس» [71] أن يكون من جملة الشهود على أنّ الصلح المبرم «صلاح وسداد في حقّ المسلمين» الفقيه العابد أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (ت حوالي 675 هـ) إلاّ أنّ هذا الأخير إمتنع عن الشهادة كما كان امتنع عن لقاء المستنصر، حيث كان من المنقبضين عن السلطان [72].

- الولي كحكم بين شرائح متناحرة في الدولة

أمّا الرواية الثانية فهي ما ورد في كلّ من **الفارسية** لابن قنفذ، و - نقلا عنها [73] - في **تاريخ** الزركشي ، مع بعض التفاصيل الإضافية ، حول تحكيم الولي المرجاني في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683 - 694 هـ) والموحّدين حول ولي العهد حيث أنكر الموحّدون على السلطان تعيينه إبنه عبد الله «لصغر سنّه» ، فبعث أبو حفص إلى الشيخ العارف أبي محمد عبد الله المرجاني وتحدّث معه في ذلك ووقع الإتّفاق على الأمير أبي عبد الله محمد إبن الواثق بن المستنصر وأخرج للشيخ أبي محمد فبرّك عليه ودعا له وقال : «فيه البركة إن

---

(71) وقع الصلح بين المستنصر والصليبيين على دفع «ألف قنطار من الفضّة» وذلك في 24 من ربيع الأول من سنة 669 (هـ) بعد حصار دام ثلاث أشهر ونصف شهر، **الفارسية** ، ص 132.

(72) **عنوان** ، ص 118 و116.

(73) حيث كان الفراغ من الفارسية في أوائل عام 806 هـ بقسنطينة (أنظر **الفارسية** ص 200) في حين أن تاريخ الزركشي يتمادى إلى سنة 882هـ وهو تاريخ آخر حدث يرويه صاحبه . أنظر الفقرة الخاصة بالمصادر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

شاء الله»[74]، ويعقّب إبن الشمّاع في **أدلّته** حول استباب الأحوال في زمن ولايته بفضل بركة الشيخ المرجاني[75]. أمّا رواية الزركشي فهي تقريبا نفس ما ذكره إبن قنفذ مع زيادة بعض التفاصيل، علما بأنّه ينسب إلى المرجاني دورا مباشرا في تعيين إبن الواثق، كما نراه يستعمل تعبير «المفاوضة» لوصف طبيعة مسعى السلطان: «فلما فاوضه السلطان في شأن العهد وقصّ عليه نكير الموحّدين لولده، أشار عليه الشيخ بصرف العهد إلى محمد بن الواثق فقبل إشارته ووقع الإتفاق على ذلك»[76].

إنّ لجوء السلطان إلى تحكيم الولي يحمل دلالات هامة بالنسبة لطبيعة دور الأولياء في نهاية المئة السابعة هـ/13م بإفريقية ولعلاقة الحكم بهم.

وإنّ استعانة السلطان بالولي على شيوخ الدولة من الموحّدين، تحمل هي الأخرى دلالات هامة. هل هي ترسم معالم بداية تحوّل من مشروعية إلى مشروعية: المشروعية الأولى «القديمة» الموروثة عن العهد الموحّدي، والمشروعية الجديدة المتمثلة في الأولياء كقوة صاعدة، علما بأنّ نفوذ الشيوخ الموحّدين كان لا يزال قويّا لا سيما مع إبن تافراجين في دولة أبي يحيى أبي بكر (718 - 747 هـ).

- الولي كوسيط «ديبلوماسي»

أمّا دور الولي كوسيط «ديبلوماسي» ومبعوث سلطاني للأخذ في الصلح بين دولة بني حفص ونظيراتها فنتبيّنه من خلال عدّة روايات إحداها لابن بطوطة في **رحلته** حيث لقي عند وصوله إلى مدينة تلمسان «رسولي ملك إفريقية السلطان أبي يحيى (..) وهما قاضي الأنكحة

(74) **الفارسية**، ص 152.
(75) **الأدلة** تحقيق الكعّاك، ص 95.
(76) **تاريخ**، ص 53 - 54.

بمدينة تونس أبو عبد الله محمد أبي بكر بن علي بن إبراهيم النفزاوي ، والشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزبيدي (77) (..) وهو أحد الفضلاء وفاته عام أربعين» (78). أمّا صاحب تلمسان آنذاك فهو أبو تاشفين عبد الرحمن (..) ابن غمراسن ابن زيّان ؛ بحيث يتّضح من خلال شهادة إبن بطوطة أن أبا يحيى أبا بكر كان حاول قبل أن يلجأ إلى أبي سعيد المريني مستنجدا به على أبي تاشفين (79)، أن يوسّط من يسعى في الصلح بينه وبين صاحب تلمسان . أمّا الرواية الثانية فهي لابن قنفذ يتحدّث فيها عن مهمة صلح أخرى كان كلّف بها السلطان أبو يحيى أبو بكر الولي يوسف بن يعقوب الملاري جد صاحب **الأنس** للأم (ت 764 هـ/1362م) «كلّفني السلطان أمير المؤمنين أبو يحيى أبو بكر [718-747 هـ/1318-1346 م] أن آخذ في الصلح بينه وبين أبي حمو صاحب تلمسان» (80)، ونحن لم نقف على تاريخ هذه الوساطة.

أمّا الرواية الثالثة فهي للزركشي وتروي وساطة وفد ثلاثي مكوّن من ولي وفقيه وأمير، لدى السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان لكي يكفّ عن تلمسان مقابل عقد البيعة له عن صاحبها ودخوله تحت طاعته ونظره : «ثمّ عزم على الوصول إلى تلمسان فقدم عليه الشيخ الورع الصالح أبو العبّاس أحمد ابن الحسن ، والفقيه العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد إبن الشيخ الفقيه قاسم العقباني ، وأبو الحسن علي بن حمو إبن أبي تاشفين خال الأمير محمد المذكور، بعقد شهود على صاحب تلمسان بأنّ جميع ما يفعلونه جائز عليه فتراموا على المولى السلطان في الكف

---

(77) ذكره المقّري في **نفح الطيب** ج V 239 - 240 ، وإبن خلدون في **تعريفه** ص 14و التنبكتي في **نيل الابتهاج** ، ص 237 . وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية سبق ذكره مرارا .

(78) **رحلة بط** ، ص 15.

(79) أنظر **تاريخ** ، ص 68.

(80) **أنس** ، ص 53.

عن البلد على أن يلتزموا له بالبيعة عن صاحبها ويدخل تحت طاعته ونظره . فقبل إنابتهم ولم يحرم إجابتهم، فعقدوا على أنفسهم عقدًا بالبيعة وانصرفوا إلى بلدهم»[81]؛ أمّا تاريخ وقوع هذه الوساطة فهو سنة 866-1461/867- 1462 م حسب رواية الزركشي . إنّ وقوع هذه الوساطة بتلمسان يدلّ على اضطلاع الأولياء في المغرب الأوسط أيضًا بنفس دور الشفاعة والوساطة كما بإفريقية، وإنّ مشاركة فقيه أيضًا في الوفد إلى جانب الولي تؤكد بالنسبة للمغرب الأوسط جدلية التعاون والتنافس بين الفقهاء والأولياء التي نعاينها بإفريقية في نفس الفترة[82].

- الولي كشفيع للناس لدى السلطة السياسية وكوسيط بينهم وبينها

نتبيّن هذا الدور من رواية للزركشي تتعلّق بوساطة «صلحاء» طرابلس لدى السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز عند حصاره للمدينة سنة 803 هـ/1400م : «إلى أن تمكّن منها برغبة أهلها على يد صلحائها»[83].

هذا ووقف ابن قنفذ عند سياحته بالمغرب الأقصى (759 -.778 هـ) على تدخّل الصالحة المغربية عزيزة السكسوية لدى صاحب مراكش عامر بن محمد الهنتاتي لكفّه عن حصار السكسوي «وكان في جيش صحيح يزيد على ستة آلاف (..) وكان قاصدًا لحصار السكسوي في جبله ليدخل تحت طاعته (..) فأمرته بالرجوع وألزمت له طاعة السكسوي. فرجع وجاءه كتابه بخدمته وطاعته»[84]..إنّ هذه الرواية تدلّ على تزامن هذه الظواهر في مختلف بلاد المغرب الإسلامي و على

---

(81) **تاريخ** ، ص 153.

(82) انظر الفصل XII من هذا الكتاب.

(83) **تاريخ** ، ص 120.

(84) **أنس** ، ص 87.

مدى النفوذ الذي أصبح يضطلع به الأولياء لدى السلطة السياسية في كل منها ، وطبيعة الدور-دور الشفيع والوسيط والضامن لطاعة العامة- الذي أصبحوا يمارسونه.

- دور الولي في مواجهة الفتن

وأخيرًا تتبيّن من خلال عدّة روايات الدور «السياسي» للولي في مواجهة فتنة بين بلدتين متخاصمتين ؛ فقد روى إبن ناجي تدخّل أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ/1299م) ومعه الفقيه أبي زيد عبد الرحمن الأجمي لمواجهة «الفتنة» التي وقعت بين بلدتي عروة وملول من عمل المهدية [85]. كما يروي صاحب **المعالم** تدخّل الجديدي (ت 786 هـ/1384 م) في «الفتنة» التي وقعت بين بلدتي البقالطة وطبلبة [86]؛ «فمشى الشيخ الجديدي يصلح بينهم وسمع شيوخ الساحل به، فاجتمعوا معه» [87].

نفس هذا الدور كان عاينه إبن قنفذ بالمغرب الأقصى خلال سياحته (759-778 هـ) عند ذكر أخبار عزيزة السكسوية «وهي متوجهة في صلح بين فتنتين عظيمتين» [88].

ب - الولي والأمن الاقتصادي للمجتمع

لقد وقفنا على عديد العيّنات في مصادر الفترة عن دور الأولياء في حراسة القوافل التجارية، والإشراف على عمليات توزيع المياه، والتدخّل لدى السلطان لإعفاء الناس من المكوس ورفع المظالم الجبائية عنهم، والخفر في المواشي والزرع وحمايته من أية إذاية أو إعتداء، تبيّنا

---

(85) **معالم** IV ، ص 63-64.

(86) من عمل المهدية، **معالم** IV ، ص 240.

(87) **معالم** IV ، ص 232.

(88) **انس** ، ص 86.

من خلالها مدى حيوية تدخّل الأولياء على هذا الصعيد وتشعّب دورهم وتنوّعه.

أورد مقديش أنّ قافلة كانت متّجهة من القيروان إلى الحرس محمّلة نحاسا وجلدا [89]، كان العبيدلي (ت 748هـ/1347 م) «غفيرها» : «كيف تأخذون قفلا [أي قافلة] وأنا غفيره» [90].

لقد أشاعت كتب التراجم والمناقب سلسلة كرامات متصلة بهذا النشاط الذي مارسه الأولياء ، وكفيلة بتغذية هذا الإعتقاد وردع كل من تحدّثه نفسه بمهاجمة قافلة يرافقها ولي . نذكر على سبيل المثال رواية لإبن ناجي حول مصير غازية من الأعراب هاجمت قافلة تنقل التمر وغيره من الجريد نحو القيروان كانت في حمى الولي أبي محمد عبد الناظر الماطوسي (ت 766 هـ) [91].

أورد التجاني في **رحلته** (من 706 هـ/1306م إلى 708 هـ/1308م) عند اجتيازه على توزر كيفية إئتمان «ذوي الصلاح» على تقسيم المياه : «(..) وتتفرّع عن كل جدول (..) مذانب يقسّمونها بينهم على أملاك لهم مقرّرة مقاسم من المياه معروفة ، ولهم على قسمها أمناء من ذوي الصلاح فيهم يقسّمونها على الساعات من النهار والليل بحساب لهم في ذلك معروف، وأمر مقرّر مألوف» [92] .

في ترجمته لأبي اسحاق ابراهيم المسراتي (ت 704هـ) ذكر إبن ناجي تدخّل هذا الولي مرّتين لإعفاء الناس من مكوس ومظالم جبائيّة ،

---

(89) سبق وأشرنا إلى الفائدة التي يمكن للمؤرّخ أن يجنيها من كتب التراجم والمناقب بالنسبة للتاريخ الإقتصادي والإجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي (هنا التجارة الداخلية ومسالكها) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(90) **نزهة** II ، ص 313.

(91) « فأعمى الله بصائرهم عنّا » . **معالم** IV ، ص 164.

(92) **رحلة** ، ص 157.

مرّة في القيروان نفسها حيث أعفيت النساء من دفع المكس - «ربع درهم على كل جزء» [93] عند الدخول إلى السوق الصوف ، ممّا شكّل سابقة نتج عنها فيما بعد إعفاء الرجال [94] أيضا عندما ولّي الخلافة السلطان أبو فارس عبد العزيز (796-837 هـ) [95] أمّا المرّة الثانية فهي في تونس عندما تدخّل الولي لدى السلطان لإعفاء أهلها من أداء كانت قيمته السنوية خمسين ألف دينار دراهم كانوا يؤدّونه في كل عام ويسمى «مودة الجراد» [96].

أمّا الدور المنسوب إلى الأولياء في التدخل لدى الأعراب لمنع إغارتهم على الزرع والمواشي فقد سبق وذكرناه مرارا [97].

ج - الدور التثقيفي للأولياء ومساهمتهم في نشر المذهب المالكي

إنّ أبرز مثال عن هذا الدور ما نُسب إلى أبي علي النفطي من خلال جدله الديني مع أبي يعقوب الطري [98] ومساهمته في نشر المذهي السنّي المالكي بالجريد [99].

لا شكّ أنّ جلوس عدد كبير من الصوفية والأولياء لإقراء القرآن والعلوم الدينية على النحو الذي ذكرناه في الفصول السابقة ومن خلال مؤسسة الزاوية ساهم هو الآخر في زيادة نفوذ الأولياء.

---

(93) معالم IV ، ص 91.

(94) ن. م.

(95) ن.م. ص 94.

(96) ن.م.

(97) أنظر على سبيل المثال لا الحصر معالم IV ، ص 166 و160 و35 الخ.

(98) نسبة إلى طرة من بلاد نفزاوة وإحدى قاعدتيها (رحلة، ص 143).

(99) أنظر نص رسالة أبي علي النفطي ردّا على الطري في رحلة . ص 144-146.

فنذكر على سبيل المثال لا الحصر ما رواه إبن قنفذ في ترجمته لمحمّد السفّار من أصحاب الملاري (ت 764 هـ) أنّه كان له ببجاية «مجلس للعلم معروف باجتماع الفقهاء والفضلاء والصلحاء» [100]. أمّا أبو هادي مصباح (ت 748هـ/1347) بقسنطينة فإنّه كان أوصى «أنّ كل ما يتركه صدقة لطلبة العلم والمنقطعين للعبادة» [101].

ونشير إلى ما تنسبه **مناقب** المزوغي [102] إليه من تدريسه لعلوم التوحيد والقرآن والتجويد والفقه والمعقول ومن تلامذته ومَن انتفع بدروسه «سكان الخيام» [103] أي الأعراب، ممّا يؤكّد مدى دور الصوفية في نشر الثقافة الدينية في الوسط القبلي وداخل إفريقية وليس فقط في حواضرها.

وفي السياق نفسه (تعليم الأعراب القرآن) ذكر إبن ناجي في ترجمته لأبي محمد عبد الكريم الأرنبي من أولياء المئة الثامنة هـ /14م [104] أنّه كان يجتمع عنده «عشرة ممن يقرؤون القرآن كلّهم من العرب» [105].

إنّ ظاهرة تحوّل بعض الزوايا إلى مؤسّسات لتعليم القرآن وتدريس العلوم والفقه [106] كانت موجودة بالمغرب الأقصى أيضا حيث يصف إبن قنفذ قبر أبي زكرياء يحيى بن أبي عمرو عبد العزيز الحاحيّ (شيخ طائفة الحاحيين [107] في تيغزا «قبلي مراكش» : «الموضع موضع خير

---

(100) أنس ، ص 53.

(101) ن.م. ، ص 52.

(102) هو عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ).

(103) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555 ، ص 122 ب

(104) أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 181 - 182.

(105) ن.م. ، ص 182.

(106) انظر الفصل V .

(107) حول طوائف المغرب الأقصى أنظر **أنس** ، ص 63-66.

وعلوم وقــراءة وتدريس وكـــذلك الموضـع القــريب منـه المعــروف بآدقي» [108].

د - الأوليـاء و « الأشغـال العـامـة »

إنّ ما تنسبه كتب المناقب والتراجم إلى الأولياء من تشييد الجوامع والمساجد وترميمها وتحسينها إلى جانب ظاهرة تشييد الزوايا وتحويل الأماكن «المدنّسة» إلى أماكن مقدّسة ، علاوة على ما يعكسه من مساهمة للولاية والتصوّف في تغيير الوجه العمراني للمدن والحواضر، فإنّه يحمل دلالات انتروبولوجية هامة نظرا للمكانة المركزية التي يحتلها المسجد والجامع ، والذي حوله يتهيكل الفضاء وتنتظم الحياة ألم يرو لنا إبن ناجي أنّه بمجرّد أن بنى أبو رحمة غيث الحكيمي (ت 684 و 685 هـ) [109] مسجدا، حتى «بنى الناس بجواره يمينا وشمالا حتى كثر الخلق بربضه» [110]. ومن الأولياء مشيّدي المساجد نذكر أيضا أبا الحسن علي بن عتيق الهواري (ت 660 هـ/1261م) الذي «عمّر مسجد السبت بالقيروان بعد خرابه» [111]، وأبا محمد المرجاني (ت699 هـ/1299م) الذي ينسب إليه تحويل فندق لبيع البقل إلى جامع للخطبة خارج باب السويقة [112]، وأبا عبد الله المغربي (ت 689 هـ/1290 م) الذي ينسب إليه بناء جامع باب الجزيرة [113]، وأبا سعيد خليفة إبن ناجي التنوخي (ت بعد 777 هـ/1375م) الذي يسهم هو وإخوته

---

(108) ن.م. ، ص 64-65.

(109) من تلامذة جميل الحبيبي انظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 34-38.

(110) **ن.م.** ، ص 35-36 الربض حريم المسجد ، ما حوله ، الربض هو ما حول المدينة **لسان** I ، ص1107.

(111) **معالم** IV ، ص 20.

(112) انظر **مناقب أبي العزائم ماضي إبن سلطان** (م) 18555، ص 91 أ.

(113) انظر **مناقبه** (م) 18441، ص 19 أ.

في بناء المسجد الذي سيحمل إسمهم «مسجد أولاد ناجي» [114]،
وأبا محمد عبد الله بن عبد العزيز الهسكوري (ت 716هـ/1316م)
الذي «أنفق مالا كثيرا في جامع القيروان» [115].

في الواقع إنّ ما ينسبه إبن ناجي نقلا عن العواني إلى هذا الولي نزيل القيروان [116] من أعمال ضخمة وترميمات بلغت كلفة أشغال القبّة وحدها «ما يزيد على ألف دينار» ، وصفها لنا بكثير من الدقة والتفاصيل [117] والتي هي تقليديا من صنف الأعمال المعمارية الكبرى التي يقوم بها أصحاب السلطة من سلاطين وأمراء أو أصحاب المال والمحسنين ، يحمل هو الآخر دلالات هامة بالنسبة لطبيعة الدور الذي اضطلع به بعض الأولياء والذي نراه هنا أيضا في علاقة منافسة مع السياسي . أمّا هذه الأعمال والترميمات فنوجزها كالتالي : بناء الميضاة وأحواضها وسقفها وبيوتا للطهارة ، وتحبيس الحوانيت، وتوفير ما تحتاج إليه من حبال وأدلية، وماجل وبناء الملجأ الليلي للقوافل، وجعل فيه مسجدا مسقفا وميضاة كبيرة لغسل الموتى، واشترى جنانا جعلها مدفنا للمسلمين وحبسه وجعل فيه ماجلا لخزن الماء العذب، وسطحا ملبسا بالجير [118].

إنّ ضخامة هذه الأعمال جعلت إبن ناجي نفسه يتساءل عن مصدر هذا المال [119] ولقد جاء في ترجمته بأنّه «كان يعلّم الناس القرآن» ومن المستبعد أن تكون هذه الدروس تدرّ عليه أرباحا تسمح بتمويل مثل هذه الأعمال . ونحن كنّا وقفنا على ثروة بعض الأولياء أمثال أبي علي

(114) معالم IV ، ص 200.
(115) ن.م. ، ص 97.
(116) أنظر ترجمته في ن.م. ، ص 96-98.
(117) ن.م. ، ص 97.
(118) ن. م.
(119) ن.م. ، ص 98.

سالم القديدي [120]. أمّا ميمون بن زيد الكرفاح (من أولياء المئة السابعة-الثامنة هـ) «كان يملك بلادا وهناشر حول القيروان بالظهير» [121] وهو «ذبح ستة عشرة رأسا من البقر خلاف الغنم وأنفق سبعين دينارا دراهم في الخضرة والأبزار» عند استقباله لأبي عبد الله محمّد المغربي (ت 689 هـ/1290 م) [122]، كما أشرنا الى ثروة ابي حسين علي الشريف العواني (ت 758 هـ/1356م) حيث وهب دارا للشبيبي (الفقيه بالقيروان ت 783 هـ/1381 م) [123] وأخرى «حبسها لسكنى الفقراء والطلبة ممن يقرء القرآن والعلم» [124]. والإثنتان حسب تعبير إبن ناجي ديار «معتبرة» قدّر الثانية بأنها «تساوي في زمانه] (..) مائتي دينار ذهبا» [125].

كما تُنسب إلى بعض الأولياء المبادرة إلى أشغال ذات منفعة عامة كالقناطر، التي تدخل في اطار الأشغال التي ينجزها تقليديا أصحاب السلطة [126] حيث تنسب **مناقب** المغربي (ت 689 هـ/1290 م) إليه «خروجه» «يبني قنطرة للمسلمين (..) قنطرة ينتفع بها الناس» [127].

ولقد وقفنا على ظاهرة مشابهة بالمغرب الأقصى وإن هي رويت على نمط الخوارق ومن باب الكرامات حسب ما ذكره إبن قنفذ الذي

---

(120) أنظر الفصل IV .

(121) يعدّدها إبن ناجي ويذكرها بالإسم **معالم** IV ، ص 105.

(122) ن.م. ، ص 107.

(123) ن.م. ، ص150.

(124) ن.م. ، ص152.

(125) ن.م.

(126) انظر ما ذكرناه حول السياسة المعمارية لسلاطين بني حفص الخاصة بالمدارس والزوايا ووصف الزركشي للأشغال التي قام بها أبو فارس عبد العزيز. الفصل VI من هذا الكتاب **وتاريخ** ، ص 116.

(127) **مناقب ابي محمد عبد الله المغربي** (م) 18441 ، ص17 ب و18 أ.

رُوى له أنّ عبد الواحد الصنهاجي وزوجته الصالحة فاطمة - وهما من الأولياء الذين لقيهم خلال سياحته (759- 778 هـ/1357 - 1376 م) - حفرا بئرا ،ولا ثالث معهما وخرجا عنه للمسلمين، [128].

*** الأولياء وإحياء المكان**

إذا رأيت الفقراء نزلوا بمكان إعلم أنه حيا بنزولهم فيه وأتته الخيرات من كل مكان (..) السر في السكان لا في المنزل، [129].

إنّ هذه العلاقة بالفضاء نتبيّنها من خلال المعالم والأماكن - من أحياء وبلدات وقرىً- التي انتسبت إلى وليّ من الأولياء لإدخاله التحسينات العمرانية عليها ، أو لسكناه فيها أو لتحويله لطبيعتها ؛ والأمثلة على ذلك عديدة نسوق البعض منها : ،الدرب المعروف بأولاد غيث، [130]، ،باب علاوة المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله، [131]، مسجد أبي ميسرة وتعرفه العامة بمسجد ابن غلاب يعنون به الشيخ الصالح ابا محمد عبد السلام ابن عبد الغالب المسراتي لأنه ،كان يعمل به الميعاد، [132]. ،وكانت حومة الشيخ [العبيدلي ت 748 هـ] تسمّى حارة المرابطين لسكنى من ذكر بها، [133]. أمّا ،سيدي داود صاحب الجزيرة، الذي يذكره ابن ناجي في **المعالم** [134] فهو على الأرجح سيدي داود الذي سميت به الجهة التي قبيل الهوارية [135]. وقد سبق وذكرنا

(128) أنس ، ص 86.

(129) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555 ، ص 136 ب.

(130) نسبة إلى غيث الحكيمي المذكور أعلاه ، أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 34-38 .

(131) **تاريخ** ، ص 116.

(132) **معالم** I ، ص 28 ط.1.

(133) **معالم** IV ، ص 121.

(134) **معالم** IV ، ص 231.

(135) في الوطن القبلي من البلاد التونسية حاليّا.

«سواني خلف الله وهي منسوبة الى رجل من مرابطي العرب»[136] (..) كان ابتنى هناك مسجدا (..) وأحيى بمقربته أرضا مواتا»[137]، كما ذكرنا زاوية أولاد سهيل وزاوية أولاد سنان[138]، وزوارة الصغرى التي «تعرف أيضا بوطن بلد المرابطين»[139].

هذا وذكر مقديش أولاد الرقيق[140] وعمارة نقطه : «ومما شاع عند أهل قرية نقطة أن أحفاد الشيخ لما نزلوا نقطة على شاطئ البحر وسكنوا بها عمرت بهم القرية»[141] أما مناقب ابن عروس فهي تذكر عديد الأماكن من الحاضرة (تونس) كالسوق الجديد «وغيرها، كانت خرابا وكان يأوي إليها الولي فـعمرت (..) ببركته» : «إذا آوى إلى خراب عاجلته بإذن الله العمارة»[142]، «موضع كان هنالك خرابا هو الآن زاوية عمرها الله (..) ببركته»[143].

أما تحويل أماكن مدنسة إلى أماكن مقدسة فهو الآخر مظهر من مظاهر سلطة الأولياء على الفضاء، كنا ذكرنا ما ينسب إلى أبي محمد المرجاني من بناء جامع مكان فندق لبيع البقل[144]. وقد يكون هذا التحويل على النمط الخارق أيضا أي يندرج في باب الكرامات مثل هذه

---

(136) هو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673هـ) أنظر ما ذكره عنه التجاني رحلة ، ص 212.

(137) رحلة ، ص 132.

(138) وهما بلدتان اجتاز عليهما التجاني في وطن طرابلس ، ن.م ، ص 212 و214.

(139) ن.م. ، ص 207.

(140) هم احفاد محمد الرقيق من أولياء المئة السابعة هـ بوطن صفاقس الغربي نزهة II ، ص 344-345.

(141) ن.م. ، ص 345.

(142) إبتسام ، ص197.

(143) ن.م. ، ص 202.

(144) انظر أعلاه .

الرواية للحميري إبن الصبّاغ في «مناقب أبي عبد الله محمد بن سلطان» [145] حول «دار كانت لنزول العربان من قبل السلطان يعملون فيها المعاصي وما لا يليق بالشرع فاجتاز الشيخ ذلك الموضع وشكا إليه ذلك أهل الحارة (..) فوقف قبالة الباب وحرّك شفتيه وقال أرجو الله في رفع أذاها عنكم قال فلم ينزلها أحد من ذلك اليوم وسكنها قوم صالحون» [146].

ويتّضح من خلال هذه الرواية الصراع الخفي بين سلطة السلطان وسلطان الولي وكيف انتصر هذا على تلك.

هـ - الولاية و « ديناميّتها » الإجتماعية

إنّ قضية معارضة بيع الخمر بإفريقية والوقوف في وجهها والدخول أحيانا بسبب ذلك في صراع مع السلطة التي كانت تجيز هذه التجارة لأهداف مخزنية وجبائية، لتقف شاهداً على الحيوية الإجتماعية للولاية بإفريقيّة في تلك الفترة، و قد تتخذ أيضا شكل احتلالٍ للفضاء وتشكّل مظهراً من مظاهر تغيير الأولياء لمعالمه كما في رواية إبن ناجي لملابسات إعتصام بعض الأولياء واحتلاله لموضع مخصّص لبيع الخمر وخلقه لأمر واقع حيث جاء في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 740هـ/1340 م) أن رجلا «كافرا» كان «التزم دفع مال (..) للمخزن يؤدّيه كل يوم أو في العام على أن يبيع [الخمر] بالقيروان. فخرج له الأمر بذلك فعمد الى دار بالحومة [أي الحي] المسمّاة اليوم [أي زمن إبن ناجي ت 839هـ/1435 م] بالنباذية (..) وكان يؤتى له في البحر

---

(145) ت 701 هـ من أصحاب الشاذلي وأخو أبي العزائم ماضي بن سلطان أنظر **درّة**، ص 195-211 و **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 89 ب - 94 أ. ضمن مناقب أخيه أبي العزائم ماضي إبن سلطان (ت 718 هـ).

(146) **درّة** ص 202 و (م) 18555، ص 92 أ.

من صقلية إلى سوسة، ثم يؤتى به في البر إلى القيروان»[147]. ويذكر إبن ناجي بوضوح كيف أن السلطان الحفصي بتونس كان أبى أن ينزل عند رغبة شيوخ القيروان الذين كتبوا إليه في هذا الأمر ورفض «أن يقضي فيه لهم حاجة» . وهنا سيدخل سلطان الولي في صراع ليس خفيًا إنما مفضوحًا مع سلطة السلطان وذلك ليس فقط بأن «يقضي [الولي] الحاجة لنفسه» ولكن ضد إرادة السلطان، ودون أن يتمكّن من فعل أي شيء : «فأتى الشيخ إبراهيم هذا إلى قبالة تلك الدار، وجلس هناك في الزقاق، ويقال : إنه كان يعمل الميعاد هناك[148]، أكثر الملازمة لذلك ليلا ونهارا، فكان كل من يريد دخولها لشربه أو لشرائه من الناس يجد الشيخ ومن معه من أصحابه فيستحي أن يدخل وهم ينظرون إليه فيرجع ، فتعطّل الدخول عنده لما ذكر، فاشتكى للسلطان، فقال : وأي شيء نعمل له ؟ كتب لي هو وغيره من الشيوخ فلم أسعفهم ، فقضى هو الحاجة لنفسه ، فمشى الرجل ، وسدّ الشيخ باب الدار بيده»[149]. علاوة على هذه الظاهرة التي وقفنا على عديد الروايات حولها[150]، هل كان تاريخيا للولاية في تلك الفترة دور ما في إصلاح أو تغيير الأخلاق والعادات الإجتماعية في المجتمع الحفصي وفي التأثير على البنى الإجتماعية على مستوى القبيلة مثلا وعلى مستوى أنماط التضامن والولاءات ؟

---

(147) مرّة أخرى نتبيّن الفائدة ، بالنسبة للمؤرّخ ، من هذه المعلومات حول التاريخ الإقتصادي لافريقية في العهد الحفصي والحركة التجارية بها وعلاقاتها بالممالك المسيحية.

(148) هنا أيضًا يقع تحويل مكان مدنّس إلى مكان مقدّس، ألم تكن «الحومة» تسمّى بالنباذية «لبيع [من ذكر] الخمر بها» والنباذية من النبيذ. وهو من أسماء الخمر ومن نبذ ومنبوذ.

(149) **معالم** IV ، ص 92.

(150) أنظر **إبتسام** ، ص 229 وتدخّل أبي محمّد عبد الكريم النفاتي (من المعاصرين لابن عروس) لمنع «إراقة الخمر بطرابلس المحروسة على عادته في ذلك» و **ن.م.**، ص 458 من جملة مناقب ابن عروس نفسه في تصدّيه لشرب الخمر. انظر أيضا **مناقب أبي محمّد المغربي** (م) 18441، ص 15 أ «وتوبة» بعض من كان مدمنًا على شرب الخمر» على يد الولي.

إنّ الولاية في الوسط الأعرابي أثّرت على نمط التضامن القبلي وعلى رابطة الدّم فمن يتوب من الأعراب يصبح يقاتل إن لزم الأمر أبناء جنسه بل أفراد عشيرته ممن يحاربه مؤثرين من جانبهم أيضا المصالح السياسية والإقتصادية على الرابطة الدموية. حيث يروي إبن خلدون تحالف رؤساء الدواودة مع إبن مزني حاكم الزاب ضد سعادة الرياحي وحركته «السنيّة» : «ظاهروا إبن مزني على مدافعة سعادة وأصحابه المرابطين من إخوانهم» [(151)]. أما حركة سعادة فكانت هي الأخرى عملت على تجاوز الإطار القبلي الضيّق واقترنت بأبعاد إجتماعية واضحة تمثّلت في استقطابها للـ«مستضعفين» وصراعها مع إبن مزني لرفضه إلغاء المكوس وغيرها من الظلامات ؛ وهي عملت في نفس الوقت على تجاوز الإطار الفضائي الأصلي لمنشئها وقاعدته الإجتماعية وهو نطاق البوادي «وتخطّتها (..) الى العمار» [(152)].

أما البعد الإصلاحي والأخلاقي للحركة ، وهو ما وصفه إبن خلدون بـ«تغيير المنكر» من قطع الطرق وسلب المسافرين والإغارة على النجع والمزارع ، فهو أيضا بعد أساسي في تجربة الولاية في الوسط القبلي ذكرته مصادر أخرى وسبق وأشرنا إليه مرارا حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621 هـ) «هدى الله على يديه أمما كثيرة من الأعراب والبوادي فنقلهم من إكتساب الحرام والإضرار بالناس إلى ملازمة الطاعة والإشتغال بالعبادات» [(153)] ؛ كما جاء في ترجمة العبيدلي (ت 748 هـ) «وكان من إعتقاد الناس فيه تتوب البوادي على يديه لا يقبل توبتهم حتى يُخرجوا ما عندهم من المظالم التي عليهم» [(154)] والطريف هنا ومّما يؤكد حيوية هذا التصوّف ، النظام التعويضي الذي ابتكره هذا

---

(151) عبر VI ، ص 82 .

(152) ن. م.

(153) معالم IV ، ص 213.

(154) ن.م. ، ص 121.

الولي لحلّ المشكلة الناجمة عن حرمان ذلك الأعرابي من قوت عياله ومن مورد عيشه حيث «يبقى (..) هو وعياله بلا شيء فيلحقهم الضيق في ابتداء الأمر» وهذا النظام يفصّله لنا ابن ناجي على النحو التالي : «فإذا تاب الأول يصنع به هكذا، فإذا تاب آخر أخرج ماله عنه وأعطي ماله كلّه أو بعضه لمن قبله، وهكذا» [155].

نفس عملية إنتقال الأملاك عينية كانت أم مالية من فرد إلى آخر ومن فئة إجتماعية الى أخرى بواسطة الولي بل بوساطته وقفنا عليها في **مناقب عائشة المنوبية** (ت 665 هـ) حيث نراها توظّف مباشرة وفي الحين وعدة كانت أتتها، لفائدة رجل جاء يستجيرها بمناسبة «عيد الضحايا» (أي عيد الإضحى) [156] وكذلك في **المعالم** حيث نرى العواني (ت 758 هـ) يعطي رجلا 32 دينارا ذهبا «دفعة واحدة» قائلا له : «هذه لقطتها لك من وجوه» [157] وفي **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628 هـ) الذي كان بعض التجار من أهل المغرب يأتيه «بأجره في العشية ويدفعه إليه ويقول يا سيدي تصدّق به أنا أخذت ما أحتاج اليه وما كفاني» [158]. هذا ووقفنا على نفس هذه الظاهرة بالمغرب الأقصى عند بعض أولياء أواخر المئة السادسة هـ/ 12م، حيث روى إبن قنفذ أنّ الأجر الذي كان يتقاضاه الولي - المؤدب من أولاد الأغنياء يدفعه لأولاد الفقراء [159]، بحيث يلعب الولي دور أساسيا في حركة سير المال وتنقّله في المجتمع من فئة إجتماعية إلى أخرى على النحو المذكور.

---

(155) ن.م.

(156) **مناقب**، ص 9 وانظر أيضًا ص 13 و«توظيفها» 400 د. وصلتها فدية أسير أطلقته ، لفائدة تسديد دين كان مترتّبًا على أحدهم.

(157) **معالم** IV ، ص 150 .

(158) (م) 18105، ص 45 ب .

(159) **انس** ، ص 30 .

يبقى أن نطرح سؤالا إلي أي حد ساهمت الولاية في زعزعة بعض التقاليد أو الأعراف الإجتماعية المرتبطة بالبنية القبلية ؟ حيث جاء في ترجمة أبي مدين (ت 594 هـ) عندما شكا لتلامذته أمر الجارية الحبشية التي كان تزوّجها، واقترح تلميذه عبد الرزاق الجزولي [160] وهو من المصامدة - أن يتزوّجها هو، قول أبي مدين له : «نكاح الحبشية عند المصامدة عار» فأجابه الجزولي «ليس في نفسي شيء من ذلك» [161].

إن ما يتّضح من خلال كتب المناقب، هو مساهمة الولاية في إضفاء مسحة أخلاقية على العلاقات الإجتماعية حيث تروي مناقب إبن عروس أنه نهر مرة أحدَهم كان حلف على امرأته بالطلاق ومنعه من دخول زاويته [162] ونراه مرة أخرى يرمي بحجر بعض من كان لطم زوجته على وجهها ويؤنّبه ويعاتبه [163].

والآن وقد رصدنا معالم الصورة التي رسمتها المصادر عن سلطة الأولياء في المجتمع الحفصي، وحضورهم المكثف والشامل في كافة مجالاته، وتدخّلهم الناجع فيه، حان الوقت لنحاول تفكيك آليات ممارسة هذه السلطة، التي قد يصعب فهمها بمعزل عن مبدأ السيطرة الكاريزماتية بالمفهوم الذي استنبطه وحدّده ماكس فيبر.

---

(160) أنظر ترجمته في التشوّف، عدد 164 .

(161) أنس ، ص36، أمّا في التشوّف، ص 328 فقد جاء «إنّما أفعل ذلك من اجلك».

(162) إبتسام ، ص 399.

(163) ن.م. ، ص 485 - 486 .

الفصل الثامن

آليات السيطرة الكاريزماتية

يقول ماكس فيبر «إنّ أية علاقة حقيقية للسيطرة تشتمل على حد أدنى من إرادة الطاعة وبالتالي على مصلحة ، خارجية أو داخلية ، في الطاعة» [1]. بحيث لا سيطرة كاريزماتية بدون إرادة في الطاعة ولا إرادة في الطاعة بدون مصلحة في الطاعة . أمّا هذه المصلحة فهي مرتبطة في حالتنا هذه أي في تجربة الولاية ، إرتباطا وثيقا بقدرة الأولياء على قضاء حوائج الناس ، وبالإعتقاد والإيمان أنّ قضاء حوائجهم إنما هو بفضل تلك القدرة وبتدخل مباشر منها مهما تكن الأسباب الفعلية أو الموضوعية لقضاء هذه الحاجة أو تلك [2]. وبالتالي تصبح السيطرة الكاريزماتية واستمرارها رهن هذه النجاحات المادية التي يحققها الولي لفائدة معتقديه ، ووقفا على المنافع التي يجنونها من طاعتهم له ؛ يقول فيبر : «إذا لم يأتِ ما يثبّت الكاريزما وإذا بدا صاحب النعمة الكاريزماتية وكأنّه مودّع من طرف ربّه [3] (أو من طرف قوّته السحرية أو قوّته البطولية) وإذا بقي مدة طويلة دونما تحقيق نجاح ، وإذا لم تأتِ خاصة سلطته أو سياسته [4] بأي إزدهار للذين يسيطر عليهم ، فإنّ سلطته الكاريزماتية توشك أن تزول . هذا هو المعنى الكاريزماتي الأصلي لـ «النعمة الإلهية» [5].

ويبدو لنا أنّ الإعتقاد بأنّ وراء هذه المنافع والخيرات ، توجد بركة الولي وبأن حلولها إنما هو بفضل تلك البركة وبتدخّلها ، يضاهي أهمية تحقيق النجاح في حدّ ذاته ، ولقد ساهمت كتب المناقب في صيانة هذا

---

(1) أنظر M. WEBER, *Economie et société, op cit*, t. I, p 219.

(2) وهو نفس نمط الإعتقاد الذي يرافق عادة ممارسة الطقوس بالكيفية التي شرحها مارسيل موس ، أنظر الفصل العاشر من هذا الكتاب

(3) رأينا أنّ النص القرآني «ما ودّعك ربّك وما قلى» (سورة الضحى /3) يفي تماما بالغرض وبالمعنى المقصود.

(4) son gouvernement من ساس يسوس.

(5) أنظر WEBER, *op cit*, p 250.

الإعتقاد ، تماما كما هو الحال في مسألة الترهيب والتخويف من سطوة الأولياء وانتقامهم . لكن كتب المناقب وحتى كتب التراجم والتاريخ ليست خارجة عن عقلية الفترة وعن العقلية الدينية ، فمؤلّفو هذه الكتب سواء كانوا فقهاء أو قضاة أو مؤرخين أو أئمة ، أي «الخاصة» من الناس ، يشاركون «العامة» إيمانها واعتقادها في الأولياء وبركاتهم وقدراتهم الخارقة وكراماتهم كما نتبيّن من هذا القول للمؤرخ والفقيه إبن الشمّاع في **أدلّته** : « (..) أيام المولى أبي عبد الله [6] أيام هدنة وعافية وسلم لا حرب ، غُرست فيها الغراسات وبُنيت بها الأبراج وامتدّت الآمال كل ذلك ببركة الولي أبي عبد الله محمد المرجاني» [7].

ونفس هذا الإعتقاد بأن ما تمّ من كسر للغلاء أو من صرف للجراد أو من نزول للغيث ، إنما تم ببركة الولي ، نجده في هذه الأقوال : «كسر الله هذا الغلاء هذا العام ببركة الشيخ» [8]، «ورجع الناس مع [القديدي] مطمئنين ، إنّ الله صرف [الجراد] عنهم ببركة الشيخ» [9].

جاء في **أنس** إبن قنفذ منسوبا إلى أبي شعيب أيوب السارية (ت561 هـ) وهو من أشياخ أبي مدين (ت 594 هـ) قوله : «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها ، وهذا لا يقوله إلاّ زعيم في الرجال» [10]. مصطلح «الزعيم» هو نفسه الذي إستعمله العبدري في سياق حديثه عن رباط سوسة وعن المدينة نفسها : «لا ترى بها زعيم يجبر ولا فارس دفتر» [11]. إنّ هذا المصطلح يبدو لنا قريبا جدّا من مصطلح «führer» عند فيبر الذي إستعمله في تحديده

---

(6) هو أبو عضيدة 694–709 هـ .
(7) **الأدلة** (تحقيق ع . الكعاك) ، ص 95 .
(8) **درّة** ، ص 180 .
(9) **معالم** IV ، ص 57-58 .
(10) **أنس** ، ص 22 الرجال هم أهل التصوّف وقد سبق التعريف بهذا المصطلح.
(11) **الرحلة المغربية** ، ص 92 .

للكاريزما [12]، من حيث اصطفائه من طرف الله وهو ما يخوّله القدرة على سؤال الله وإجابة الله له ولدعائه أي تحقيقه للنجاح وقضاء الحاجة المطلوبة وهذا بالذات ما يقصده فيبر «بالنعمة الإلهية» [13]، فردًا على سؤال أحد تلاميذه من الفقراء حول كيفيّة وقوع الكرامة على يديه أجاب أبو علي سالم القديدي (ت 699 هـ) : «الله يتقبّل منّا ، هذه نعمة من الله علينا ، ونحن فيه آلة بين يديه نخرجها» [14].

ونحن لئن نستعرض أدناه ثلاثة من آليات السيطرة الكاريزماتية، كما استنبطناها من الخطاب المناقبي ، فنترك جانبا الآلية الرابعة وهي الكرامة التي نتناولها بالتحليل في الباب الموالي في إطار إشكالية حاجة المجتمع في أوليائه .

1 - مسألة قضاء الحوائج

جاء في ترجمة إبن ناجي للعبيدلي (ت 748 هـ) من أولياء القيروان منسوبا إلى الفقيه القيرواني الشبيبي (ت 782 هـ) قوله : «لو مات الشيخ الرمّاح [15] قبل [العبيدلي] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغيّر طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصّل بها إلى قضاء حوائج المسلمين» [16].

---

(12) أنظر WEBER, *op cit*, p 249

(13) أنظر مقولة فيبر أعلاه.

(14) **معالم** IV ، ص 76 .

(15) ت 749 هـ أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص109-120 هو من كبار فقهاء القيروان في المئة الثامنة هـ وكانت تربطه بالعبيدلي وهو من الفقهاء-الصوفية علاقة صداقة وتعاون علاوة على أن العبيدلي تتلمذ على الرمّاح في الفقه . كان هذا الأخير يقدّم الهدايا للقائد وأعوانه وخدّامه ليقضي بذلك حاجيات الناس وهذا ما قصده بـ«طريق» الرمّاح .

(16) **معالم** IV ، ص 124 .

إنّ هذا القول إن دلّ على شيء فهو على أنّ الدافع الأساسي والمبرّر اللذين تقدّمهما كتب التراجم والمناقب لتعامل الأولياء مع السلطة هما قضاء حاجات الناس في فترة أصبح فيها الولي هو المرجع والملاذ والملجأ [17]، وتشعّبت القضايا وتعدّدت الحاجيات المطلوب منه التدخل لأجلها والتوسط فيها [18].

جاء في **معالم الإيمان** على لسان أحد أصحاب الشريف العواني (ت 758 هـ) قوله له : « إذا اجتمع عندك خواص البلد لأمر ما من قائد وشهود وأمناء وغيرهم تأذن لي أن أجوز إليك [19] ونشق وسطهم ونقول لك في أذنك : «قل هو الله أحد» فتقول لي : صدقت ، فنقول لك : «الله الصمد » فتقول لي : صدقت وهكذا إلى آخرها ، فيعتقد الحاضرون أنّ لي جاها عندك فنعظم في أعينهم ، لنقضي بذلك حوائج الناس» [20]. إذن لئن يبدو واضحا أنّ الهدف هو قضاء حوائج الناس ، إلاّ أنّ الوسيلة التي بها يتحقّق هذا الهدف ويكون بفضلها تدخل الولي ناجعا وذا نتائج ، إنما هي بالذات السيطرة الكاريزماتية للولي ؛ فبانعدامها أو غيابها ، لا مصلحة للسلطة السياسية ولا موجب لها في نزولها عند رغبة الولي وتحقيق طلباته .

هل أنّ هذه المصلحة وحيدة الجانب أم أنها مشتركة ، أي للولي أيضا مصلحة في قضاء السلطان له حاجياته وفي تحقيق ما يتوجه به إليه ؟ جاء في **معالم الإيمان** منسوبا إلى الولي عبيد الغرياني

---

(17) علما بأنّ الركون إليه والتوسّل إليه في قضاء الحاجات وُجد أيضا في السابق ومنذ فترة مبكّرة لكن بنسبة أقل ، أنظر الفصل الثاني من أطروحتنا.

(18) وهو ما سنراه بالتدقيق في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(19) عامية والمقصود : أدخل عليك .

(20) **معالم** IV ، ص 151 .

(ت 805 هـ) [21]، في رســالـــة بعث بهـا إلى السلطـــان أبـــي فـــارس عبـد العزيز (796-837 هـ) ويطلب منه فيهـا أن يقضي له حـاجة ، قوله في الختام : «لئلا يبقى عليّ وعليك العار، ودعاء كالأمطار» [22].

وهو نفس مـا عـاينه إبن قنفـذ خـلال سيـاحتـه بالمغـرب الأقصى في عـلاقة الأوليـاء بسـلاطين بنـي مـرين ، فيـذكـر زيـارة عبـد العـزيز المريني لأحد الأولياء -الشيخ الصالح عبد العزيز الصنهاجي- و «كان لا يردّه في حاجة ولذلك عَظُم التوسّل به إليه» [23]. إذن هنالك علاقة وثيقة وجدلية بين تعـاظم نفـوذ الأوليـاء لدى الحكام ورجـال السلطة وبالتـالي تنفيـذهم لطلبات الأولياء وقضاء حاجاتهم ، وتعاظم نفوذهم لدى العامة .

نتـبين من خـلال مـا ذكـرناه في الفـصل السـابق حـول تفـاقم نـفـوذ الأوليـاء وتعـدد الأدوار التي أصـبحـوا يؤدّونهـا ، مـدى مـصلحـة السلطة السياسية في اكتساب ودّهم وتأييدهم والتحالف معهم بل حتى مساعدتهم على تركيز سلطتهم بين الناس ، من خلال تـنفيذ طلباتهم ومن خلال سلسلة من الإمتيازات الممنوحة إليهم والتي ربّما من أهمها إقرار السلطة السياسية لحرمـة الزوايا واحتـرامها لها، رغم مـا يشكّله ذلك من انتقـاص من سلطة الدولة ومـن سيـادتهـا (مـثـلا في حق تتـبع الفـارّين ، من قـواد السـلطان وشيوخ العرب [24]) ومن حرمان بيت المال من عوائد هامة [25] .

وهـذه المصلحة ليست فقط مادية أي مرتبطة بفـوائد سياسية ملموسة كالبحث عن مشروعية أو استتباب الأعراب أو حمل الناس على الجهاد الخ بل تقـدّمـها كتب المناقب والتراجم على أنهـا مـعنوية أيضا أي مـرتبطـة

(21) سبق ذكره مراراً ، انظر ترجمته في **معالم** IV ، ص252 - 261 .

(22) **ن.م.** ، ص 256 .

(23) **انس** ، ص 84 .

(24) **معالم** IV ، ص 240 .

(25) أنظر الفصل V من هذا الكتاب .

بالحياة الآخرة ولها بالتالي أبعاد «خلاصية». ألم ينسب إبن ناجي إلى أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) قوله إلى القائد بالقيروان عندما أتاه في قضاء حاجة من الحوائج: «قضاء الحوائج ما هو إلاّ من الله وأنتَ سبب خاصة [أي وسيلة فقط] وقضاء الحاجة تخفيف عنك» [26].

ومن جهة أخرى إذا اعتبرنا أنّ السيطرة التي يمارسها الولي هي التي تحمل السلطة على طاعة الأولياء والنزول عند رغباتهم، فهذه السيطرة التي تعبّر عن نفسها في شكل زعامة ورياسة وطاعة شبه مطلقة لأوامر الأولياء وإرادتهم إنما هي رهن قدرة خارقة - أو كاريزما بالمعنى الذي حدّده فيبر للكلمة - بواسطتها وحدها اكتُسبت هذه السيطرة وهي قدرة مطلوب دومًا تأجيج وتغذية الإعتقاد فيها بواسطة الكرامات وغيرها من الظواهر الخارقة [27].

إلى جانب سعي الحكّام إلى كسب ودّ هذه الفئة نتيجة لسيطرتها الكاريزماتية وما كانت هذه السيطرة تمنحه لها من سلطان على العامة، فإنهم اعتقدوا أيضا بالقدرات الخارقة لأفرادها، وإلاّ لما رأيناهم يسعون إلى طلب الدعاء لهم، فيتحوّل هذا الأخير إلى وسيلة ضغط حقيقية بأيدي فئة الأولياء ولما كان الخوف لعب هو الآخر دورا ضمن آليات فرض السيطرة الكاريزماتية وممارستها في علاقتها بالسلطة السياسية.

2 - سلاح الدعاء

إكتسب الدعاء باكرا [28] في إفريقية أهمية بوصفه مقوّما من مقوّمات السيطرة الكاريزماتية و إحدى آليات ممارستها واستمرارها. فمن مشهد أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 704 هـ) يدعو

(26) **معالم** IV، ص 158-159 حول هذه المسألة أنظر الفصل الموالي الخاص بوظائف الأولياء.

(27) أنظر. M. WEBER, Economie et Société, *op cit*, p 250.

(28) أنظر الفصل II من اطروحتنا، **التصوّف في إفريقيّة**، م.م.

للسلطان [29] «دعاء حسنا ورجال السلطان يؤمّنون على دعائه» [30]. إلى مشهد السلطان أبي يحيى أبي بكر (718 - 747 هـ) يتوسّل إلى العبيدلي (ت 748 هـ) «ياسيدي أُحب منك أن تدعو لي» [31]، مرورا بالضجة التي كان يحدثها بالقيروان وتونس خروج هذا الأخير بأصحابه يدعو على السلطان بجبابن القيروان [32]، نتبين تحوّل الدّعاء إلى سلاح بيد الأولياء في علاقتهم بالسلطة علما بأنّ لا فعالية لهذا الدّعاء إلا لوجود اعتقاد وإيمان بهذه الفعالية ، وبالتالي بالقدرة الخارقة للأولياء كما ذكرناه أعلاه وباصطفائهم واستجابة الله لدعائهم .

إلى أيّ حدّ وُجد بالفعل هذا الإعتقاد ولعب دورا في علاقة السلطة السياسية بالأولياء ؟ لا شكّ أن كتب المناقب ضخّمت من هذه الظاهرة ومن فعاليتها ، إلاّ أنّ بعضاً منها لا بدّ يمتّ إلى الحقيقة التاريخية ، نستدلّ عليه بواسطة هذه الرواية لابن ناجي التي أشرنا إليها أعلاه حول مضاعفات «خروج» العبيدلي وما كان يحدثه من ضجة ، حيث «كتب الشيخ الرمّاح لقاضي الجماعة وللسلطان وللشيخ الزبيدي [33] وعرّف كلاّ منهم بالواقع وبخروج الشيخ العبيدلي إيدعو على السلطان أبي يحيى] » [34] والملفت هنا أنّ الرمّاح كتب إلى القاضي والأمير والولي، وهذه ليست المرّة الأولى التي نقف فيها على هذا الثلاثي [35].

---

(29) لم نقف على إسمه .

(30) **معالم** ، IV ، ص 93 .

(31) ن.م. ، ص 123 .

(32) ن.م. ، ص 125 .

(33) هو أبو عبد الله محمّد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزبيدي ت سنة 740 هـ ، سبق ذكره .

(34) **معالم** IV ، ص 125 .

(35) أنظر أعلاه .

نسوق الآن مثالين حول كيفية استعمال الدعاء وتوظيفه بإفريقية خلال الفترة الحفصية في علاقة الأولياء بالسلطة السياسية :

- المثال الأول من رواية لمقديش - وإن هو من المتأخرين إلا أنّ النص عبارة عن شهادة لعدلين من عدول صفاقس مؤرخة في 705 هـ/1035 م [36] - حيث يمكن تمييز سبع «مراحل» في عملية الدعاء يدخل على إثرها هذا الأخير حيّز التنفيذ :

1 - في مرحلة أولى يحاول الولي أن يثني أعوان السلطة عن إذاية الزاوية ومحاولة اقتحامها وذلك بالإقناع والموعظة [37].

2 - يرفض أعوان السلطة النزول عند طلب الشيخ ويصرّون على الإقتحام .

3 - دعاء أوّل للولي عليهم : «على الله شباككم ممزّقة وعروقكم مقلّعة» ؛ إنّ هذا الدعاء الأوّل مع ما يرافقه من ظواهر الحال والجذب والصياح [38] والتي من شأنها أن تبثّ الهلع في النفوس وتزيد من رهبة الولي هو على الأرجح دعاء للتخويف وكأنّنا بالولي يقوم بمحاولة أخيرة قبل الدعاء النهائي والقابل للتنفيذ .

4 - تعنّت أهل السلطة الذين تثور ثائرتهم أمام هذا التحدي للسلطة السياسيّة من طرف الزاوية ، وعقد العزم على تخريبها وقتل جميع أهلها ومتساكنيها، وحشد الجنود لذلك .

5 - دعاء الولي «أعمر القبور يا جابر المكسور» [39] وهو الدعاء الفعلي .

---

(36) أنظر نزهة II ، ص 306 .

(37) نزهة II ، ص 304.

(38) «أخذهم حال والجذاب وصاحوا صيحة منكرة» ن.م. ، ص305.

(39) ن.م.

6 - إجابة الدعـــــاء.

7 - تَوبة صاحب السلطة .

وتكتمل بذلك وظيفة الدعاء :

1- يُنقذ الزاوية ويردع المتربّصين بها شرّاً

2 - يحـمـل صـاحـب السلطة على التـوبة والتـمـاس العـفـو والخنوع للزاوية .

3 . يكون بمـثـابة الدرس الـذي سـيـتّـعظ به كل من تحـدّثه نفـسـه بالتطاول على الزاوية أو محاولة النيل من حرمتها.

- أمـا المثـال الثـاني فـهو مـأخـوذ من ترجـمـة إبن ناجي لأحـد أوليـاء القـيروان - أبـو داود عبـد السـلام الكنـدي ت 648 هـ . والذي تخـتلف فيـه بنية الدعاء بعض الشـيء عن المثال الأول :

1- رفعُ النـاس أمـر اسـتـيـائهم من ممثّـل السلطـة إلى الولي بـواسطة بعضهم ممن سيعرض الأمر عليه .

2 - تريّث الولي ومطالبته بالتحقّق من الشكوى [40].

3 . دعـاء الـولي «فـبـسـط كـفـيّـه وقـال : اللهم عـجّل عـقـوبتـه واكفِ المسلمين شرّه » [41].

4 . التأمين على الدعاء.

5 . إستجابة الدعاء «فلم يلبث بعد ذلك إلاّ قليلا وأُخذ وثُقف وضُرب بالسياط إلى أن مات» [42].

---

(40) معالم IV ، ص 15.

(41) ن٠م٠

(42) ن٠م٠

علما بأنّ البنية الأكثر شيوعا في كتب المناقب والتراجم هي المكوّنة من العناصر 1، 3 و 5 .

وقد وقفنا على نفس هذه البنية بالمغرب الأقصى في المئة الثامنة هـ / 14م من خلال شهادة إبن قنفذ حول دعاء أحد الأولياء على وزير «اللهم أرحنا منه» وكرّر ذلك وسُمع دعاؤه فقُتل الوزير بعد أيّام»[43].

إنّ التوظيف السياسي من طرف الخطاب المناقبي لسلطة الولي الكاريزماتية يبدو جليّا من خلال إقحام بعض الروايات لعنصر سياسي وتغييبه في بعضها الآخر . ففي ذكر شكوى الناس إلى أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) من أحد «الظالمين» ، نجد أنفسنا أمام روايتين إحداهما[44] تعرّف «بالظالم» على أنّه أحد وزراء الموحّدين[45] وأخرى لا تذكر له أية صفة سياسية[46].

نرجّح أنّ تفشّي ظاهرة الدعاء على السلاطين والخلفاء خلال المئة الثامنة هـ هو الذي دفع إبن قنفذ القاضي والفقيه المالكي إلى تخصيص جزء من خاتمة **أنسه** لمسألة «معاملة التائب البدنية مع جبابرة الدنيا» ، أي بمعنى آخر مع أصحاب السلطة ، والإستشهاد بعدد من الأحاديث النبوية للتدليل على أنّ الدعاء على السلطان نفسه مخالف لتعاليم السنّة : «إن عدل فاشكروا ، وإن جار فاصبروا» ، «من دعا على السلطان سلّطه الله عليه» ، «أدّوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليهم»[47].

---

(43) **أنس** ، ص 84 .

(44) أنظر **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 48 أ و (م) 17945، ص16 ب .

(45) نحن نعلم أنّ أبا سعيد الباجي قضى جلّ حياته في ظلّ الدولة الموحّدية ومات عاما بعد إسقاط أبي زكرياء البيعة لبني عبد المؤمن من الخطبة (سنة 627 هـ أنظر **تاريخ** ، ص 24) وست سنوات قبل عقده البيعة العامة لنفسه (سنة 634 هـ ن.م.) .

(46) **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 18105 ، ص 49 أ .

(47) **أنس** ، ص 116 .

والطريف هنا أنّ ابن قنفذ يقترح حلولا ومخارج لمختلف المواقف التي قد يتعرّض لها الولي أو «التائب» كما يسمّيه في علاقته بالسلطة السياسية ، إلاّ أنّه يحبّذ المثال الأعلى الولائي «القديم» أي المعتزل للسلطان والمنقبض عنه ؛ وربّما مثّل رأي إبن قنفذ القاضي والفقيه تيارا لدى القضاة والفقهاء بوصفهم فئة اجتماعية تنافسها في نفوذها وهيبتها وتأثيرها لدى أوساط الحكم فئة الأولياء [48]، تيار يودّ لو أنّ هؤلاء لا يتعاطون مع السلطة السياسية ، ويبقون على انقباضهم : «الإعتزال للتائب أولى وأسلم حتى لا يرى ظالما بوجه» ؛ وإن كان لا مفرّ من علاقة ما فالمحبّذ أن تبقى في أدنى مستوى لها : «السكوت» ؛ وإن سُئل ، الحيطة في الجواب ؛ وإن كان لا بدّ من دعاء فيكون بـ«صلاح الحال مع الله» وبـ«طول العمر في الطاعة» ؛ وحتى الدعاء لأصحاب السلطة «بطول البقاء المطلق من غير قيد» فهو مخالف للسنّة [49]

وممّا يدل على أنّ إبن قنفذ هنا يتكلّم بوصفه قاض وفقيه ، دعوته «التائب» إلى عدم الإغترار «بفعل أفاضل الفقهاء لأنّهم يعلمون كيف يدخلون ويخرجون بالكلام وغيرهم» وبالتالي فهي دعوة إلى كل فئة لالتزام حدودها [50] ودائرتها.

وكما وظّف إبن قنفذ عددا من الأحاديث إستدلّ بها على موقفه السياسي من مسألة دعاء الأولياء على السلطان [51]، نرى العبيدلي وهو من فئة الفقهاء-الأولياء من المنقبضين عن السلطان [52] - أي من الفئة التي يحبّذها إبن قنفذ - يجعل من دعائه على السلطان [53] وسيلة ضغط

---

(48) أنظر الفصل XII .

(49) في حين اجاز الدعاء على «العمّال الفجّار» ، «سرّا وجهرا» أنس ، ص 116 .

(50) أنظر الفصل XII .

(51) أنس ، ص 116 .

(52) كان «لا ينظر إلى السلطان وجها» معالم IV ، ص 123 .

(53) «حتى خرج العبيدلي يدعو على مولانا أبي يحيى» ن.م. ، ص 125 .

يقضي بها حوائج المسلمين . ويُنسب إليه استشهاده بأحاديث نبويّة أخرى، وُظّفت لفائدة جواز الدعاء على السلطان : « اللهم من وُلّي أمرا من أمور أمّتي فشقّ عليهم فاشقُقْ اللهم به، ومن وُلّي أمرا من أمور أمتي فرفق بهم فارفق اللهم به » [54]، ممّا يؤكّد أنّ لا إجماع حول هذه المسائل بإفريقية في تلك الفترة (المئة الثامنة هـ).

3 - الخوف كأحد روافد السيطرة الكاريزماتية

إنّ كتب المناقب والتراجم على حد سواء تزخر بالروايات حول صولة الأولياء وسرعة انتقامهم و«انعطافهم » «إذا دار أحد من الظلّمة بحرمتهم» [55]، أو إذا طلب من وال أو قائد أو سلطان قضاء حاجة ولم يقضها له، كإطلاق سجين مثلا [56] ، مما كان من شأنه إشاعة الهلع بحيث يصبح مجرد التهديد بالانتقام ناجعا وذا فعالية ورافدا هاما من روافد السيطرة الكاريزماتية، مسهما بدوره في إعادة إنتاجها .

جاء في **مناقب** المغربي (ت 689 هـ) أن الولي هدّد أحد الولاة أنّه إذا لم يطلق سجينا جاءت أمّه تتوسّل إلى الشيخ لإطلاقه ، قبل وقت الظهر فإنّه يموت ؛ وتظهر الرواية أنّ مجرد التهديد كان كافيا لحمل الوالي على تنفيذ أمر الشيخ وإطلاق المسجون «فعفا الله عنه» [57] حيث أنّ الله هو الذي يعاقب أو يعفو بواسطة الولي الذي ليس إلاّ وسيلة.

---

(54) **معالم** IV ، ص 123.

(55) **معالم** IV ، ص 183 .

(56) يروي إبن ناجي كيف انتقم أحد أولياء القيروان (الشنيشي -ت ما بين 772 و777هـ) من قائد البلد لرفضه إطلاق سجين فأخذته أكلة بين كتفيه (..) مات بسببها ، ن.م .

(57) أنظر (م) 18441 ، ص 21 ب .

وهذه الروايات لا تخلو من المبالغة المألوفة في هذا الصنف الأدبي كرؤية أحدهم «السلطان ويده ترتعد في يد الشيخ»[58] كما أنّ رواية أخرى تُظهر رجال السلطة[59] يدخلهم الهلع من الولي : «فأخذه الفزع والخوف فقال «جئت لأراك وأتبرّك بك» (..) فمشى الحاكم وأخبر السلطان بمقالته فخاف خوفا شديدا فوجّه إليه الحاجب يُرغّبه ويحاوله (..) فرغّبه وركّبه على فرس وردّه إلى السلطان (..) ولم يزالوا يستعطفونه حتى خرج»[60].

هنالك رواية لابن قنفذ تضع وجها لوجه جدّه للأم الصوفي يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) والأمير أبي العبّاس أحمد عندما كان لا يزال أميرا على قسنطينة ولو أنّ إبن قنفذ يسبغ عليه لقب «الخليفة أمير المؤمنين»[61] : «حضر يوما [الملاري] عند الخليفة (..) بالجامع الأعظم من قصبتهم السعيدة بقسنطينة المحروسة بعد صلاة الجمعة وطلبه في حوائج قضاها كلّها إلاّ واحدة في تسريح مسجون تردّد السلطان فيه وعسر عليه إطلاقه فقال له الشيخ بعد أن حبسه بيده من صدره على الثوب من هناك : «لا والله إن لم تطلقه لخرجت عنك إلاّ غير طيب» (..) فانصرف الشيخ بانزعاج وبغير سلام (..) ثم حرّك السلطانَ إعتقادُه وفضله وتواضعه وقام وتبعه وأمر أخاه (..) أن يبادر إليه ليوقفه (..) فقال له السلطان « لا تأخذ علينا ياسيدي ونحن أولادك » (..) ثمّ قضى له الحاجة »[62].

---

(58) ن.م. ، ص 17 أ .

(59) هنا «حاكم الليل» الذي أرسل إلى المغربي «ليهدّده ويردعه» ن.م. ، ص 17 ب هل هذه الرواية على علاقة بما ذكرناه أعلاه حول اتهام المغربي من طرف الدعي بالإنحياز إلى أبي حفص عمر ؟

(60) مناقب أبي عبد الله محمّد المغربي (م) 18441 ، ص 17 ب .

(61) حيث لن يتولى الخلافة على إفريقيّة إلاّ سنة 772 هـ أي بعد وفاة الملاري . أنظر تاريخ ، ص 106

(62) أنس ، ص 44 .

ربّما احتوى النصّ على بعض المبالغة لكن هل يعقل أن يكون بأكمله من نسج خيال إبن قنفذ وهو المعاصر لابن أبي العبّاس ، السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 -837 هـ) الذي ألف مصنّفا حول مآثر دولته **الفارسية**، وهي الدولة التي خدمها [63]، ونصّه مليء بعبارات الإطراء والمديح لبني حفص .

هل نحن أمام «قوّة ضغط » شكّلها الأولياء في المجتمع الحفصي أم أنّ الأمر لا يعدو كونه من آليات الخطاب المناقبي ؟ حيث وقفنا على نفس القول في **مناقب** كل من **أبي عبد الله محمّد المغربي** (ت 689هـ) و**عبد الوهاب المزوغي** (ت 675 هـ) منسوبا في كل مرّة إلى أحدهما وموجّها إلى السلطان :

مناقب المغربي	مناقب المزوغي
«أطلب العافية من الله فيما نويتَ البارحة لئلا يخرجَك الفقراء من أظهرهم قال فتاب السلطان وترك ما نوى» [65]	«قل له أي للخليفة تُبْ إلى الله من فعل البارحة وإلا أخرجك الفقراء من بين أظهرهم» [64]

مهما يكن من أمر تاريخيّة هذه التدخّلات ، وصحّة نسبتها إلى هذا أو ذاك من الأولياء فإن المهمّ هنا أنّها تحيل إلى «الفقراء» كفئة متماسكة وضاغطة .

نفس هذا الإستعمال لـ«فقراء» بصيغة الجمع ورد في نص رسالة ينسبها إبن ناجي إلى عبيد الغرياني (ت 805 هـ) موجّهة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز : «(..) يا مَن جميع الفقراء له أحبّت ورياح السعادة له هبّت » [66].

(63) أنظر ترجمته في نيل ، ص 75 .

(64) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 123 أ .

(65) **مناقب أبي عبد الله محمّد المغربي** (م) 18441 ، ص 16 أ وب.

(66) **معالم** IV، ص 256.

ذكرنا أعلاه كيف أن العنف الممارّس من طرف الولي يسهم في تعزيز وإحكام السيطرة الكاريزماتية وفي إعادة إنتاجها ، فيكتسي بذلك وظيفة مثالية يصبح بالتّالي مجرّد التلويح باستعماله رادعا في حدّ ذاته وله نفس الفعالية والنجاعة المنسوبتين إليه عند الإستعمال الفعلي.

ونتبين الوظيفة المثالية لهذا العنف لكونه يرد في بعض الحالات مضاعَفاً على نحو اليوم /بسنة كما سيأتي أدناه.

هناك رواية للزركشي [67] تسرد الحدث التاريخي ثم تأتي على ذكر الإعتقاد الشائع أو المنتشر عند العامة في صيغة «يقال أنّ...» . حيث يعزى وقوع حدث ما - هنا مرض الخليفة المستنصر الذي مات منه سنة 675 هـ - إلى تدخّل خارق لولي من الأولياء بسبب التعرّض المزعوم للسلطان لذلك الولي - إعتراض، إنتقاد، إذاية الخ - وبالتالي إلى انتقام الولي أي ممارسة عنف مقدّس ردا على عنف السلطان.

وإن هذا الإعتقاد في القدرة الخارقة للولي، التي تُعزى إليها أحداث لا علاقة مباشرة له بها وهي متباعدة زمنيا عن السبب المزعوم لها ، هو أيضا رافد من روافد السلطة الكاريزماتية .

لقد استوقفتنا بنية رواية الزركشي التي نقترح قراءة لأبعادها الرمزية :

---

(67) انظر تاريخ ، ص 40 .

عناصر الرواية	التفسير الرمزي
1 - وحش قام بين يدي السلطان في صيادته فطردته الجوارح .	1 - الوحش هو الرجل الهارب من أعوان السلطة لفعلة ما والجوارح هم الجنود من الخيّالة .
2 - دخل مغارة بها رجل قائم يصلي	2 - المغارة ترمز إلى الزاوية أو المكان الحرم .
3 - إقتفاء أثره من طرف رجال السلطان .	3 - —
4 - إعتراض نزيل المغارة على رجال السلطان : «هذا دخيل الفقراء اتركوه» .	4 - الزاوية ملجأ وملاذ الهاربين من وجه السلطة .
5 - إصرار السلطان على الإتيان بالأسد .	5 - إصرار السلطان على الإتيان بالرجل الهارب .
6 - رفض المرابط تسليم الأسد إلى رجال السلطان .	6 - رفض شيخ الزاوية تسليم الهارب .
7 - السلطان يأمر بقتل المرابط المتمرد .	7 - السلطان يأمر بقتل شيخ الزاوية
8 - المرابط يتحدى السلطان ويصدر أمرا مضادا بقتله .	8 - دعاء الولي على السلطان بالموت
9 - سقط السلطان مغشيّا عليه وتوارى المرابط عن الأنظار، ولم يزل ذلك المرض يتعاهد [السلطان] لى إلن توفي» (68).	9 - سلطان الولي أقوى من سلطة السلطان فانتصرالأول وانهزم الثاني

إنّ هذه الرواية ببنيتها وأبعادها الرمزية تذكّرنا بما رواه مقديش نقلا عن شهادة عدلين من عدول صفاقس حول الأحداث التي كانت زاوية

(68) لقد وقفنا في مناقب عائشة المنوبية على رواية مشابهة وظّفتها لفائدة الولية إلاّ أنه عوض الصيد تحدّثت عن نزهة وقع خلالها للمستنصر حادث مع فرسه دخل نتيجته رمح السلطان في جسده فمات بفعل إنتقام الولية لبعض من سجنه السلطان في منزله مناقب، ص 33 - 34 .

عبد الكافي مسرحا لها سنة 705 هـ/ 1305م [69] والتي سبق ذكرها، ولو أنّ هنالك فارق في نهاية كل منهما إلاّ أنّه ظاهري فقط حيث سواء مات السلطان (أو الأمير) أم لا فالمهم أنه انهزم أمام سلطان الولي [70]، وسواء كانت توبة صاحب السلطة وتواضعه للولي معلّنة وصريحة - كما في رواية مقديش - أم مطلوبة - كما في رواية الزركشي - ، فالهدف واحد : إظهار مآل كل من تساوره نفسه تحدّي الأولياء والتعرّض لهم بسوء، وتحريك آلية الخوف.

ونفس هذه الآليات والوظائف التي وقفنا عليها بإفريقيّة نلاحظها في المغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ دائما من خلال شهادة إبن قنفذ في سياق كلامه عن أحد الأولياء ممّن إلتقاهم وهو أبو محمد عبد الله الصنهاجي الذي إلتجأ إلى بعض الأولياء في محنة أصابته من لدن أحد الولاة ، حيث وقفنا على البون الشاسع بين حجم إقتصاص الولي وسببه المزعوم : «كم سجنك إبن بطّان [71] ؟ فقلت له «أحد عشر يوما فقال : «أنا أسجنه إحدى عشرة سنة» [72] ويضيف صاحب **الأنس** : قال [أبو محمد عبد الله وكانت هذه النكبة سبب حرمتي عند العمّال [أي عمّال المخزن] » ويشهد إبن قنفذ بنفسه : ورأيت أنا إبن بطّان هذا وهو في غاية التعظيم له والخوف منه» [73].

(69) وهو تاريخ الشهادة وقد سبق وذكرناها أنظر أعلاه.

(70) وإن لم يمت الأمير شخصيا في رواية مقديش إلا أن جنوده قتلوا ، ولما كانوا هم ممثلي السلطة وأحد رموزها ، فالبنية واحدة في كلتي الحالتين.

(71) هو والي صنهاجة .

(72) أنس ، ص 88 .

(73) ن.م.

الخاتمة

رأينا من خلال هذا الفصل أنّ سلطة الولي هي في الواقع مظهر من مظاهر السيطرة الكاريزماتية التي أصبح يمارسها والتي تقوم على أساس عاطفي وتفترض الثقة والإعتقاد التامّين في شخص استثنائي : الولي ؛ وحاولنا رصد آليات ممارسة هذه السيطرة التي تحتل فيها مسألة «قضاء الحوائج » مكانة مركزية، لا سيما في علاقة الولي بالسلطة السياسية وجدلية التنافس والتعاون التي تتحكم فيها والتي تحرّكها المصلحة المتابدلة بين الولي والدولة.

فما هي الحاجيات التي التجأ بها الناس إلى الأولياء وهل تطوّرت خلال الفترة الحفصية مع ما يحدثه ذلك من تأثير وما يترتب عنه من نتائج على المثال الأعلى الولائي ، وهل اضطلع العنف «المقدّس» الذي أصبح يمارسه الأولياء ، إلى جانب وظيفته كمنتج للخوف ، وهو إحدى آليات السيطرة الكاريزماتية ، بوظيفة اجتماعية أخرى ؟ هذا ما سنراه في الفصول الموالية .

الباب الرابع

حاجة المجتمع في أوليائه

«إذا غلت أسعاركم وقلّت أمطاركم وضعفت ثماركم وتنكّرت قلوبكم وعميت عن الرشد مسامعكم وكثرت النميمة والغيبة في خياركم وجارت عليكم ملوككم فالتجؤوا إلى الله بالأولياء الذين خلف ظهوركم يؤمّنكم الله (..) ممّا تخافون.» [1]

(1) مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 10 أ

إنّ علاقتنا بتجربة الولاية بإفريقية في العهد الحفصي تمرّ عبر نصوص تتحكّم فيها الظروف التاريخية لإنتاجها والدوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه، والوظيفة أو الوظائف المطلوب تأديتها كما سبق وأشرنا في مطلع هذا الكتاب ؛ وإنّ أي خطاب على الولاية والأولياء هو في آخر المطاف خطاب على النص المنقبي الذي من خلاله تعرّفنا على تجربة الولاية وسِير الأولياء.

وإذا صحّت هذه المقولة «إنّ مجتمعًا يصنع الأولياء الذين هو بحاجة إليهم» (2)، فماذا كان ينتظر المجتمع الحفصي من أوليائه وذلك من خلال الأدب المناقبي أو النص المنقبي بوصفه مرآة تعكس هموم هذا المجتمع ومشاكله وهواجسه وطموحاته ، أي ما هي الوظائف المطلوب من الأولياء تقديمها لهذا المجتمع ؟

إنّ هذه الوظائف الإجتماعية التي كانت موكولة إلى الأولياء نتبيّنها من دراسة للكرامات المنسوبة إليهم. فهل وقع تطوّر ما على مستوى هذه الوظائف بين منتصف المئة السابعة هـ والنصف الثاني من المئة التاسعة هـ / 15 م ؟

وهل كانت للأولياء بإفريقية علاوة على وظائفهم الإجتماعية والدنيوية ، وظيفة إنقاذية أو خلاصية وما هو موقعها مقارنة بالوظيفة الدنيوية؟

وهل من ضمن هذه الوظائف يوجد إنتقام المجتمع من خلال أوليائه وبواسطتهم والردّ على مظاهر العنف المسلّط عليه من طرف السلطة السياسية وفئات إجتماعية كالأعراب مثلا، وتخليص المجتمع من نزواته العنيفة، وذلك ضمن إشكالية المقدّس والعنف، وما هو الدور التبريري الذي

---

(2) أنظر J.Y., TILLIETTE "Introduction ", dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental* IIIe-XIIIe siècle, Ecole Française de Rome, Rome, 1991 , p 6 .

لعبه الخطاب المناقبي لإضفاء مشروعية سنّية على هذا العنف المنسوب إلى الأولياء؟

وهل بالإمكان الحديث عن توظيف إقتصادي للولاية من خلال مقايضة الكرامات مثلا بوصفه انحراف عمّا يسمّيه فيبر «النمط الصافي» للكاريزما الذي «يرفض الإستعمال الإقتصادي للنعمة كمصدر خيرات»(3)؟ وأخيرًا ما هي النماذج الولائية التي يمكن استخلاصها وهل يمكن الحديث عن تطوّر في المثال الأعلى الولائي لإفريقية خلال الحقبة الحفصية؟ تلك هي أبرز التساؤلات التي سنحاول الخوض فيها ضمن هذا الباب.

---

(3) أنظر M. WEBER, *Economie et Société*, *op cit*, p 251-252.

الفصل التّاسع

الكرامة والولاية الناجعة

كنّا أشرنا عند استعراضنا في الفصل السابق لآليات السيطرة الكاريزماتية إلى عنصر الخوف ، إلاّ أنّ هذا العنصر لا يفعل ولا يؤثّر وحده بل بتضامن مع عنصر ملازم هو الآخر للسيطرة الكاريزماتية : الكرامة. بحيث يبقى الهدف من تحرّك هذا الثنائي المتضامن وعنوان نجاعته : تحقيق المنفعة التي بدونها لا تستقيم السيطرة الكاريزماتية ولا يُكتب لها النجاح والإستمرار: «إنتفع الناس بأبي زكرياء يحيى [1] في حرثهم زمن غفلة العرب، فبظهور كراماته خافوه» [2].

جاء في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675 هـ) «لو فُقد واحد [من الأولياء] لمالت الأرض بالخلق ولم تنزل من السماء قطرة ولا تنبت في المروج نباتة» [3].

خلف فعل الإيمان هذا الموغل في النظرة التراجيدية ونوع من التشاؤمية والعدمية، تبرز وظائف جدّ ملموسة كإنزال الغيث ونموّ الغرس الخ ، حافظت على جانب كبير من الثبات طوال الفترة الحفصية ألم يقل الرصّاع في **الفهرست** : «رحم الله الأولياء والأصفياء أوتاد الأرض[4] الذين ينزل الله بهم الأمطار ويجري بهم الأنهار» [5]. وهذه الوظائف، إلى جانب أخرى، نراها في كتب المناقب والتراجم معبّر عنها سواء على النمط الخوارقي (أي من خلال كرامات تُنسب إلى الأولياء)، أو على نمط الأقوال المأثورة أو الإعلان الإيماني على غرار ما ذكرناه في مطلع هذا الباب.

---

(1) إبن أبي عمران موسى المناري من أولياء القيروان للمئة الثامنة هـ ذكرناه مرارًا (أنظر فهرس الأعلام).

(2) **معالم** IV ، ص 140.

(3) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 138 ب.

(4) تُقارن بـ «لو فُقد واحد لمالت الأرض بالخلق».

(5) **فهرست** ، ص 194.

1 ـ الوظائف المادية والوظائف المعنوية

إنّ الممعن النظر في المنظومة الخوارقية لإفريقية خلال الفترة الحفصية، كما تتجلّى من بعض كتب المناقب يلاحظ مدى أهميّة ما يسمّى بالكرامات الإجتماعية أي المتصلة بشؤون الحياة المادية من أمور معيشية وأمنية، في حين تبدو متطلّبات الحياة الروحية أو الوظائف المعنوية للولاية أقل حضورًا.

ففي **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628 هـ) [6] تتمحور جلّ الكرامات المنسوبة إليه حول :

- إشفاء المرضى (بواسطة الرقية مثلا)
- إطلاق السجناء
- إشباع شهوات الأطفال والنساء من المآكل
- سقاية الزرع وجلب الغيث
- إطعام الفقراء
- إيواء النساء والتكفّل بهنّ (إطعامهنّ والقيام بحاجياتهنّ).

وفي **مناقب** المغربي (ت 689 هـ) تدور أغلبية الكرامات حول :

- إطعام جائع [7]
- الشفاعة بسجين [8]
- رفع مظلمة [9]
- عتق عبيد [10]

---

(6) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 34 ب - 49 أ.

(7) **مناقب أبي عبد الله محمّد المغربي** (م) 18441 ، ص 15 ب.

(8) ن.م. ، ص 16 أ و21 ب.

(9) ن.م. ، ص 17 أ.

(10) ن.م. ، ص 18 ب.

- الإقتصاص من ظالم [11]

- إشباع الشهوات من الأطعمة [12]

- تغيير جنس مولود (من أنثى إلى ذكر) [13].

إنّ جلّ هذه الوظائف ثابتة طوال الفترة الحفصية ووقفنا عليها في عديد كتب المناقب والتراجم ، باستثناء كرامات عتق عبد وتغيير جنس مولود، فهي أقل إنتشاراً، ولم نعثر عليها إلا قليلا [14]. أمّا كرامات إطعام الطعام والنزول عند الشهوات من الأطباق والمآكل [15]، فقد يفسّرها الوضع الإقتصادي الذي تسيطر عليه القلّة والعوز وتتخلّله المجاعات وفترات جفاف ،من هنا اللجوء إلى الأولياء في طلب نزول الغيث وهو أيضّا من الهياكل الثابتة.

إلا أنّ بعض كتب المناقب الأخرى لاسيما المتأثّر منها بالتيار الشاذلي ـ الذي عُرف عنه الطابع الإثيقي لتعاليمه واقترانها بأبعاد روحانية - ، أفردت للجانب الروحي مكانة وهذا انعكس دون شك على مفهوم هذا التيار لوظائف الولاية والأولياء ، حيث إلى جانب الوظائف المادية أو الإجتماعية التي يقرّها ويعترف بها والتي لا تخرج عمّا عهدناه من وظائف تتمحور حول الشؤون المعيشية والأمنية ، هناك جوانب معنوية، فقد جاء في رسالة بعث بها الشاذلي إلى أحد أصحابه : «جعلكم [الله] رحمة بين عباده وأمنًا في بلاده ، ينزل بكم الغيث ويدرّ بكم الرزق

(11) ن.م. ، ص 19 ب.

(12) ن.م. ، ص 20 أ.

(13) ن.م. ، ص 20 ب.

(14) وقفنا على مثال آخر لتغيير جنس مولود من جملة الكرامات المنسوبة إلى عبد العزيز المهدوي (ت 621 هـ)

(15) أنظر قصة الفول المطبوخ والخل والزيت والخبز الأسمت في **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441 ، ص 51 .

ويدفع بكم الأسوأ ويصرف ببركاتكم البلاء . وجعلكم (..) عالمين ومعلّمين»[16].

كما وقفنا في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675 هـ/ 1276م) على هذا «التحذير» : «إذا رأيت المريد لا يعرف الولي إلا لصيانة دنياه لا ينال غيرها، ومن عرفه لدار الآخرة أقبلت عليه بأسرها وكفاه الله مؤ[و]نة التعب في الدنيا ولا يحوجه لأحد فيها»[17]. هل يمكن إدراج هذا القول في خانة المحاولات لإضفاء مسحة روحانية على العلاقة بالأولياء في فترة سادت فيها ربّما العلاقة المادية والتوجّه إلى الأولياء في الحاجات المادية فقط ، كمثل هذا القول أيضًا : «مَن جعل الولي دفّا[ا] لضرب أو ليطلب به في الدنيا وجمع حطامها سُدّ في وجهه باب القبول من ذلك الشيخ»[18] ؟

بحيث سعت كتب المناقب إلى الترويج لنظرية النجاعة الشاملة للولاية أي التي تنفع الناس في الدنيا والآخرة : «بالتفات [أبي عبد الله محمد بن سلطان المسروقي (ت 701 هـ/1301 م)] إليه نفع الله به في الدنيا والآخرة»[19] ؛ على غرار ما جاء في القول الذي ذكرناه في مطلع هذا الباب وتحديده للظروف والحاجات التي يقع فيها التوجّه إلى الأولياء حيث إلى جانب غلاء الأسعار وقلّة الأمطار وضعف الثمار وجور الملوك ، هنالك تنكّر القلوب وعمى المسامع عن الرشد وتفشّي النميمة والغيبة[20]، بل إنّ ما يعانيه الناس من غلاء وجفاف وقحط وظلم ، إنما هو عقاب من الله سلّطه عليهم لأنهم ضيعوا حق الله : «[سلّط الله] عليكم ما نزل بكم

---

(16) درّة ، ص 47 .

(17) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555 ، ص 136 أ .

(18) ن.م.

(19) درّة ، ص 198 .

(20) انظر أعلاه .

فإذا رأيتم الملوك جارت على الرعية إعلموا أنهم ضيّعوا حق الله، كان الظالم سوط الله يضرب به القلوب إذا ساكنت غيره» [21] وإنّ هذا الإعتقاد يمكن اعتباره من البنى الثابتة في العقلية الدينية ألم يكن هو نفسه الذي عمل أنبياء بني إسرائيل على ترويجه [22] ؟

2 ـ ولي متخصص أم متعدد الإختصاصات ؟

إن قولا منسوبا إلى أبي يوسف الدهماني(ت621 هـ) يحمل على الإفتراض أن هنالك نوعا من التخصص في نمط معين من الكرامات حسب الأولياء : «لله رجال يغرفون الحوت من البحر ولله رجال يقبضون الدنانير من الرمل، ولله رجال يركبون السباع ولله رجال إذا بكوا بكت السماء لبكائهم موافقة لهم» [23]، بحيث يكون هنالك أربعة أنماط من الكرامات لكل نمط أولياء متخصّصون به :

- الكرامات المتصلة بتوفير الرزق
- الكرامات المتصلة بتوفير المال
- كرامات ترويض الحيوانات المفترسة
- كرامات إنزال الغيث.

إلاّ أنّ ما نلاحظه بالنسبة لفترتنا كون هذا التخصّص غير موجود في الواقع ، فنفس الولي أو (الولية) تنسب إليه كرامات من الأصناف الأربعة ومن غيرها ، كما سنرى بالتفصيل عند دراسة الكرامات المنسوبة إلى كل من السيدة المنوبية وأحمد بن عروس . فصالح الصدفي

---

(21) تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م)18555، ص 10 أ .

(22) انظر : A. LODS, *les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935, p 55 à 87.

(23) معالم III ، ص 226 .

(ت772 هـ/ 1370 م) من أولياء المئة الثامنة هـ بالقيروان نسب إليه إبن ناجي كرامات [24] أمكن تصنيفها على النحو التالـــي :

- الكرامات المتصلة بالأرض والحرث (من صرف الجراد والسقاية وتأمين ثور للحراثـــة وإنـزال الغيث) [25]

- كرامات طي الأرض [26]

- كرامات الإنتقـــام [27]

- كرامات تأمين مسافر [28]

- كرامات الترويض (لحيوانات مفترسة) [29]

- كرامات المكاشفة والإطلاع على الغيب [30]

- كـرامـات الـرؤى (الـرسـول، أبـو بكـر الصـديق وعـمـــر إبن الخطـاب) [31].

ولما لم نقف على تخصص بين الأولياء أنفسهم تساءلنا هل أن هنالك تنميط على أساس البيئة الإقتصادية والإجتماعية، أي هل نفس أصناف الكرامات وجدت وبنفس الأهمية في المدن والأرياف وهل اضطلعت الولاية بنفس الوظائف في كل من البيئتين أم أن هنالك نمط معين من الكرامات أو منظومة خوارقية خاصة بالوسط الحضري (تونس مثلا)، ونمط تميزت به الولاية في داخل إفريقية (بعمل القيروان مثلا)

(24) معالم IV ، ص 172 - 180 .

(25) ن.م. ، ص 174-175 و176 و178 و180 .

(26) معالم IV، ص 172-173.

(27) ن.م. ، ص 173 .

(28) ن.م. ، ص 174.

(29) ن.م. ، ص 175 و177.

(30) ن. م. ، ص178 .

(31) ن.م. ، ص 178-180 .

وفي أريافها ؟ ولا بد هنا من القيام بدراسة مدققة لمختلف الكرامات المنسوبة إلى عدة أولياء، وليس إلى ولي أو إثنين كي تكون العينة تمثيلية، ومن كلي الوسطين، وفي نفس الفترة الزمنية كي لا يتدخّل عنصر التطور الدياكروني مما قد يحوّر الإستنتاجات ويجعلها غير صائبة، وهذا ما لم يتسع لنا المجال للقيام به في إطار هذا العمل.

إلا أنّ مقارنة سريعة بين الكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية (32) - من أولياء المئة السابعة هـ/ 13م عاشت بتونس - ، وتلك التي جمعها أبو عبد الله الحضرمي عن عم أبيه الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) (33) وقد عاش في بلده قدّيد وفي مدينة القيروان - ، مع ما ذكرناه أعلاه من كرامات صالح الصدفي - وهو من أولياء المئة الثامنة هـ / 14م إلا أنه عاش هو الآخر في وسط ريفي - ، سمحت باستخلاص بعض الملاحظات. فإن كان لا مجال للحديث عن منظومة خوارقية خاصة ومختلفة جوهريا بالنسبة لكل من العينتين حيث سنرى أن المنظومة الخوارقية لإفريقية أقله في نفس الفترة الزمنية (المئة السابعة هـ/ 13م مثلا) تظهر جانبا لا بأس به من الثبات ، إلا أنّ صنفا معينا من الكرامات وهي التي أسميناها بكرامات الأرض والحرث (صرف الجراد، حماية الزرع، العثور على غنم ضاع) (34) وحتى كرامات ترويض الحيوانات المفترسة (35) توجد أكثر في الوسط الريفي ؛ فنحن على سبيل المثال لم نقف في الكرامات المنسوبة إلى المنوبية إلا على كرامة واحدة من أصل 52 في إنزال الغيث .نفس الشيء عند أحمد ابن عروس -والوليّان من أولياء تونس ولا نعتقد هنا أنّ العامل الزمني قد أثّر كثيرا في مسألة الغيث أو إخصاب الأرض- حيث وقفنا على 3 كرامات من

(32) أنظر أدناه .

(33) في كتاب اطّلع عليه إبن ناجي وأخذ عنه كما يرويه بنفسه **معالم** IV، ص 88 .

(34) أنظر **معالم** IV ، ص 57 و61 و70 - 71 .

(35) ن.م. ، ص 60 و74 .

أصل 204 في إنزال الغيث وإخصاب الأرض . أمّا عند صالح الصدفي (ت 772 هـ) الذي وقفنا له على 16 كرامة ، 6 منها يمكن اعتبارها من الكرامات المتصلة بالأرض :

- إنزال الغيث، كرامتان (2)
- صرف الجراد عن الحرث، كرامتان (2)
- وقاية الزرع، كرامة (1)
- تأمين ثور للحراثة، كرامة (1).

أما عنصر الثبات الذي أشرنا إليه فنراه مثلا في أهمية كرامات المكاشفة بالغيب التي وقفنا عليها طوال الحقبة الحفصية وفي مختلف فتراتها [36] وفي الوسطين الحضري والريفي على حدّ سواء ؛ أما القديدي (ت 699 هـ) فقد أحصينا له ما لا يقل عن 8 كرامات في المكاشفة، وإذا انتقلنا إلى أولياء تونس فيمكن اعتبار 16 كرامة من مجموع 52 نسبت إلى المنوبية هي من كرامات المكاشفة . أما عند إبن عروس فقد وقفنا على ما لا يقل عن 77 كرامة في المكاشفات علما بأنّ وظيفة هذا الصنف من الكرامات ستتطور بين أول الفترة الحفصية وآخرها كما سنرى . وعلاوة على كرامات المكاشفة هنالك كرامات إطعام الطعام وإشباع الشهوات من الأطعمة وإغاثة المسافرين وإطلاق السجناء ورفع المظالم وإبراء العلل التي تتكرر عند مختلف الأولياء.

هل شهدت الولاية تطورا على مستوى وظائفها الإجتماعية بين أول الفترة الحفصية وآخرها من حيث ظهور وظائف جديدة أو تعزيز وظائف كانت موجودة ؟ هذا ما سنراه من خلال دراسة للكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية (ت 1266/665) ولمكانة الكرامات «الإجتماعية» فيها أي المقترنة بوظائف اجتماعية مع محاولة تحليل كمّي

---

(36) أنظر على سبيل المثال فقط ومن خلال كتاب المعالم III ، ص 213 و224 وIV ، ص 39 -40 و178 و184- 186 و210 - 211 ..الخ.

ونوعيّ لهذه الوظائف كما تقوم بنفس العملية للكرامات المنسوبة إلى أحمد إبن عروس (ت 868 هـ/1463 م) .

3 - وظائف الولاية بإفريقية والتطوّر الدياكرونوي

أ - عائشة المنوبية واحمد إبن عروس ودوافع اختيارنا لهذين الوليين

إن الوليين ينتميان إلى فترتين متباعدتين زمنيا :السيدة المنوبية عاشت في بداية الحقبة الحفصية (ت 665 هـ) أما ابن عروس فعاش في الجزء الأخير منها (ت 868 هـ) إذن بالإمكان من هذه الناحية رصد التغييرات الناجمة عن العامل الزمني . ثم إنّ الوليين عاشا وفَعَلا في نفس البيئة الجغرافية (في حاضرة تونس) بحيث لا نترك المجال لعوامل متصلة بالمحيط الجغرافي مع ما ينجرّ عنه من مؤثرات اجتماعية واقتصادية، على نحو ما ذكرنا أعلاه ، قد تجرّنا إلى أخطاء في استنتاجاتنا ؛ ثم أخيرا إن الوليين طوّرا تقريبا نفس النمط الولائي وجسّدا نموذجا ولائيا متقاربا إلى حد بعيد، حيث نحن نرجّح إمكانية إنتمائهما إلى نفس التيار الصوفي ؛ فنكون هنا أيضا إستبعدنا عوامل قد تمتّ إلى النموذج الولائي أو إلى النهج الصوفي ؛ كما أنّ الإثنين هما من الأولياء اللذين تشكّل الكرامات المنسوبة إليهما لا سيما منها «الكرامات الإجتماعية» موضوعا قابلا للدراسة ؛ ولا شكّ أن وجود كتاب في مناقب كل منهما [37] مع ما يوفّره ذلك من وجود عنصر التماسك والإنسجام لكون كل من هذين الكتابين يمكن معاملته كإنتاج أدبي ووحدة متاكملة ، كان هو الآخر من العوامل التي أثرت في عمليّة الإختيار هذه .

(37) وإن كان كل منهما ينقصه التحقيق العلمي والنقدي على قاعدة مختلف المخطوطات الموجودة .

هل أنّ الإختـلاف الجنسي لعب دورا مـا في توجـه الناس إلى كل منهـمـا، من حـيث الكمّ ومن حـيث النوع، أي في طبـيـعـة «الحاجات» التي كان يقع التوجه فيها إلى كل منهـما وفي حجم هذا التوجّه، وبالتالي في الوظائف الإجتماعية التي أدّاها كل منهما ؛ هـذا وارد و نحن لا نملك أن نجيب إجابة قاطعة في ظلّ معطياتنا الرّاهنة ، ممّا يضفي طابعا نسبياً على استنتاجاتنا التي نعتبرها بمثابة مؤشّرات وليست أحكاما مطلقة أو نهائية .

ب - المنهجية الكميّة : فوائدها وحدودها

من فوائد هذه المنهجية أنها تسمح بالقيام بتقييم هو الأقرب إلى الدقة لمكانة أو لأهمية صنف الكرامات «الإجتماعية» ضمن المنظومة الخوارقية ككل والذي يصعب القيام به بدونها، كما تسمح بتقييم مكانة كل وظيفة داخل هذا الصنف - الكرامات الإجتماعية - وتطوّره بين أول الحقبة الحفصيّة وآخرها ، والوقوف على الوظائف الجديدة التي أصبح مطلوب من الولي الإضطلاع بها وتقييم أهميتها العددية مقارنة مع الوظائف الأخرى ؛ كما أنها تسهم بتصحيح ما قد يتوهمه البعض منّا خطأ حول اتجاه هذا التطور ؛ فعلى سبيل المثال كنّا نتصور أنّ ظاهرة الإنتقام كانت تفاقمت في نهاية فترتنا مع ولي مثل أحمد إبن عروس الذي تصوّره المراجع عادة [38] بمظهر الولي الذي يرهب الناس لسرعة انتقامه والطابع العنيف الذي ميّز ولايته وسلوكه وحتى الراشدي نفسه وهو المصدر الأول والأساسي لحياة هذا الولي فإنه يصنّفه من بين الأولياء المستورين بستر العزّة والسطوة والقهر [39] إلاّ أننا بفضل المنهجية الكميّة إستطعنا تصحيح رؤيتنا حيث اتّضح لنا أنّ ما أسميناه بكرامات السخط والإنتقام لم تتجاوز عند ابن عروس الـ 29 كرامة من أصل 204 نسبت إليه .

(38) أنظر BRUNSCHVIG, *La Berberie II*, p 345

(39) أنظر أدناه في هذا الفصل .

إلاّ أنّ الخطر من توخّي هذه المنهجية وبالشكل الذي وقع استعماله - أي بالإكتفاء بعيّنتين إثنتين فقط - هو إضفاء طابعا مطلقا ونهائيا على الأرقام التي يخرج بها الباحث وما قد يبنيه على قاعدتها من إستنتاجات ، في حين أنّ قانون النسبية يحتّم اعتبار هذه الأرقام وهذه الإستنتاجات مجرّد مؤشّرات ليس إلاّ، لا يمكن من خلالها أو على قاعدتها الخروج بقوانين مطلقة وبأحكام نهائية؛ وإن أية دراسة علمية للمنظومة الخوارقية لإفريقيّة تتوخّى المنهجية الكميّة وجب عليها مراعاة الحد الأقصى من التمثيلية للعيّنة المختارة كما سبق وذكرنا.

ج - تصنيف الكرامات ومشاكله

علاوة على هذه الحدود المرتبطة بالجانب الكمّي لمقاربتنا ، هناك نوع آخر من المشاكل يتعلّق بالتصنيف الذي توخّيناه في هذه المقاربة والذي يسهم بدوره في إضفاء الطابع النسبي على استنتاجاتنا . فمن جملة الكرامات المنسوبة إلى الوليين اعتمدنا الكرامات ذات الطابع الإجتماعي أي أنّنا قمنا بتصنيف وظيفي على قاعدة الوظيفة المرجوّة أو المتحققة بفضل هذه الكرامة واستبعدنا كرامات خرق القوانين الطبيعية - من طي الأرض ورؤية الخضر والمشي فوق الماء وتهدئة البحر وكلام الجماد والحيوان الخ - مع العلم أنّ الكرامة مهما تكن وظيفتها الإجتماعية تبقى عملا خارقا للعادة ومن صنف الأعمال التي تتجاوز الطاقة البشرية أو الطبيعية للإنسان وهي تدلّ على تمتّع صاحبها بقدرة إلهية أو فوق طبيعية، فكرامات المكاشفة بالمستقبل وإطعام الطعام بصورة خارقة [40] التي أبقينا عليها هي من خوارق العادات.

إلاّ أنّ ما قصدناه هو ترك كرامات طي الأرض أو كلام الجماد وغيرها من الظواهر التي تذكرها كتب المناقب بهدف إظهار قدرة الولي الخارقة دون أن تقترن بوظيفة إجتماعية محددة أو بطلب حاجة ما . أما

(40) من بلد إلى بلد كما كان يفعل إبن عروس غالبا.

بالنسبة لكرامات المكاشفة بالغيب فإننا أبقينا فقط على تلك التي اقترنت بنبوءة واستبعدنا ما هو من باب المكاشفات غير المقترنة بوظيفة إجتماعية أو بطابع تنبئي واضح علما بأنّ هذا الصنف من الكرامات - العلم بالغيب والمكاشفة به - هو من البنى الثابتة في المنظومة الخوارقية لإفريقية في العهد الحفصي ، لكنه سيشهد تطورا في وظيفته ؛ فلئن كانت هذه الكرامات تُوظّف أساسا لإظهار قدرة الولي الخارقة ولتبهر بها الناس كما في حالة المنوبيّة ، فإنها علاوة على هذه الوظيفة الثابتة طوال فترتنا اقترنت مع أحمد إبن عروس بوظيفة أخرى ألا وهي التنبؤ بالمستقبل وأصبح الولي يذري المكاشفات على نمط النبوءات التي «تتحقق». فكانت ولادة نموذج «الولي المتنبىء».

من المشاكل التي اعترضتنا في تبويب الكرامات، وجود نوع من الغموض في طريقة عرض الراشدي لبعض مناقب إبن عروس ممّا جعلنا نتردّد في تصنيفها في باب كرامات الإنتقام أم في صنف النبوءات [41]، إلاّ أننا أدرجناها في خانة كرامات الإنتقام حيث اتّضح أن ذلك هو بالذات الهدف الرئيسي من وقوع الكرامة [42].

إن التصنيف الذي توخّيناه راعى عددا من الوظائف الإجتماعية التي تشكّل كلّ منها وحدة متجانسة كإغاثة المسافرين (بمن فيهم الحجّاج) وكرامات فكّ الأسر وإطلاق السجناء وكرامات الإعانة في الفاقة المالية، وكرامات الإبراء (بما في ذلك من الجنّ) وكرامات إنزال الغيث وإخصاب الزرع، وكرامات إطعام الطعام (بما فيها إشباع الشهوات من المآكل)، وكرامات الإغاثة في حالات السرقة و الضياع (بما في ذلك المتصلة بالجواري والعبيد) .

---

(41) أنظر إبتسام ، ص 411 و503 .

(42) كقول الراشدي «مستدفعا به السوء» إبتسام ، ص 413 و«الوزيفة قتلناها» مما يؤكد أننا امام كرامة إنتقام لا نبوءة نبيء ، ص 426 .

أمّا كرامات الإنتقام والسخط والمعاقبة ، فنحن نتعرّض لها في مرحلة لاحقة وإن يندرج العديد منها ضمن صنف الكرامات الإجتماعية نظرا لطابعها الإجتماعي الواضح، ولظروف ودوافع ممارستها، والتي وجب التمييز بينها وبين التي تقع انتقاما لسوء الأدب مع الولي أو لإنتقاده وإذايته، إلا أننا نتناولها ضمن إشكالية المقدّس والعنف .

د - الكرامات «الإجتماعية» المنسوبة الى عائشة المنوبية

بالإمكان تبويب هذه الكرامات حسب التصنيف الذي اعتمدناه على النحو التالي :

إغاثة المسافرين	2
التنبؤ بالمستقبل	3
فك الأسر	1
الإعانة في الفاقة المالية	2
إنزال الغيث وإخضاب الزرع	1
الإبراء	3
تأمين من لجأ إليها على حياته	2
إعادة الذاكرة والمدارك العقلية لفاقدها وهبة العلم	2
إطعام الطعام وإشباع الشهوات من المآكل	1
المجموع :	17

المصدر : مناقب السيدة عائشة المنوبية

إذن نحن نلاحظ هنا تجانسا على مستوى الوظائف الإجتماعية مع ما ذكرناه إلى حد الآن من أمثلة وقفنا عليها في نفس الفترة بالنسبة لأولياء آخرين ، وتنوّعا على مستوى ميادين التدخل يبرز من خلاله الدور الإجتماعي الذي كانت تضطلع به الولية أو الذي نسب إليها وتفاقم

حضور الأولياء في الحياة اليومية للناس في المئة السابعة هـ ، ويعطي صورة مسبقة عما سيؤول إليه خلال القرون اللاحقة ، لا سيما بالنسبة لوظيفة «التنبؤ» بالمستقبل التي ستكتسي مع ولي مثل أحمد إبن عروس أهمية كبرى كما سنرى بعد حين .

الملاحظ أيضا عدم طغيان أية وظيفة بشكل ملحوظ على الوظائف الأخرى ووجود نوع من التناسق بين مختلف الوظائف. حيث نحن أمام ولية تتدخّل بشكل شبه متكافئ في عدة ميادين إجتماعية علاوة على عدم وجود أي تخصص منسوب إليها في ميدان محدّد دون غيره .

بالنسبة لكرامات «التنبؤ» ، الجدير بالذكر أن الولية لم تستشار بشأنها بل إنها تمت بمبادرة منها ، وهذا عنصر هام لكوننا سنقف عند ابن عروس فيما بعد على ما لا يقل عن 25 حالة «تنبؤ» ناجمة عن إستشارة مسبقة للولي .

أما هذه «التنبؤات» فإحداها تتعلق بأرض وغراسات [43]، والثانية رواها مؤلف **المناقب** عن الفقيه ابن عبد الرفيع (ت 733 هـ) وهي «تنبؤ» الوليّة بموت أحدهم [44]. أمّا الثالثة فهي من نوع «التنبؤ» بوظيفة أو خطة [45]. إن الذي يهمنا هنا هو التوظيف الإجتماعي من طرف الخطاب المناقبي لهذا النوع من الكرامات والنموذج الولائي الذي تروّج له وكذلك مدى فعاليته ضمن الخيال الجماعي لتلك الفترة .

نلفت إلى أنّ 5 من الكرامات التي ذكرناها تمّت بعد وفاة الولية واقترنت بقبرها ؛ ونحن نتعرّض أدناه إلى هذا العنصر الجديد في كتب المناقب وهو ذكر فضل الزيارات والمنافع التي يجنيها الإنسان من ورائها والتي تبدو لنا من مقوّمات الطرافة بالنسبة للفترة الحفصية حيث لم نقف على مثلها في كتب المناقب خلال الفترة السابقة **كمناقب** الجبنياني

---

(43) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 27 .

(44) **ن. م.** ، ص 35-36 .

(45) وهي خاصة بتقديم إبن عبد الرفيع للخطابة وإمامة جامع الهوى ، **ن. م.** ، ص 36-37 .

ومحرز ابن خلف. كما أنّ الجديد هو تفصيل الكرامات التي ينسب تحقيقها إلى الولي بعد وفاته، وذلك بعد أن حُسمت مسألة إمكانها [46]، وهو ما من شأنه أن يشجّع الناس على زيارة القبور ويضفي على الخطاب المناقبي طابعا حيا وملموسا ومصداقية أكبر ؛ كما أن تنوع الميادين التي وقعت فيها هذه الكرامات هو أيضاً عنصر مساعد وباعث على الزيارات :

الإعانة في فاقة مالية (هنا الوفاء بديْن)	1
إطعام الطعام	1
تأمين من لجأ إلى القبر على حياته	1
إعادة الذاكرة والمدارك العقلية وهبة العلم	2
المجمــــــوع :	5

المصدر: **مناقب السيدة عائشة المنوبية** [47]

هـ - الكرامات الإجتماعية المنسوبة إلى أحمد إبن عروس (ت 868 هـ)

«إنّ من رمته يد الأقدار بما أعياه علاجه ، أو كان في ظلام شدة ولم يعاجله انبلاجه، أو لم تساعده المطالب أو أشجاه ما هوله طالب أو أثقل الدين ظهره، أو قطع في لبوس البؤس ظهره، أو كان تحت قهر غلبة الرجال ، أو طلب نيل شهي آماله بلسان الإستعجال، أو أنهك المرض جسمه أو دهاه ما لم يستطع حسمه، أو طلب خلاص مسجونه (..) أو تعذر عليه افتكاك أسيره، أو توجه راغبا في تيسير عسيره (..) وأثقلت كاهله أوزاره، أو استلب منه بيد الفتك إزاره، كل هذا إذا إلتجأ إلى الله (..) فيها بسر الشيخ وقراءة هذا الكتاب أو شيء منه نال تمام مراده من الدفع والنفع» [48].

(46) هل بموت الولي تتوقف كراماته ام لا. أنظر ابن قنفذ ، أنس ، ص 7 - 9 .

(47) **مناقب عائشة المنوبية** . ص 22 و20 و25 و26 .

(48) **إبتسام** ، ص 514 .

بهذه الكلمات إختتم الراشدي مصنّفه في مناقب ابن عروس الذي كتب جلّه في حياة الولي [49] مما يؤكد مدى ما بلغه «توظيف» الولاية في تلك الفترة وخضوعها أكثر فأكثر لمتطلبات النجاعة والفعالية والمنفعة الإجتماعية ؛ وإن ما يذكره الراشدي بأسلوب لا يخلو من السجع والتزويق الأدبي، من حالات يمكن فيها اللجوء إلى الولي [50]، هي نفس تلك التي ينسب إليه تدخّله فيها على النمط الخارق وتأثيره فيها، لكن مفصّلة بأكثر دقة ووضوح، وذلك من خلال استعراض مائتي 200 «منقبة» [51] إعتمدناها كقاعدة لدراسة كراماته «الإجتماعية» وفي محاولة رصد اتجاهات تطور الوظائف الإجتماعية للولاية في آواخر الفترة الحفصية .

أما هذه الكرامات فصنّفناها حسب الجدول التالي :

إغاثة المسافرين بمن فيهم الحجّاج	19
فك الأسر	7
الإعانة في فاقة مالية	11
الإبراء (بما فيه من الجن)	12
إنزال الغيث وإخصاب الزرع	3
إطعام الطعام وإشباع الشهوات	12
الإغاثة في السرقات أو في فقدان الحوائج وكل ما ملكته الأيـــدي	8
نصرة جيوش المسلمين ونصرة السلطان على اعدائه	3
الإغاثة من ضيق نفساني	3
المجمـــــوع :	78

الجدول - أ - المصدر : إبتسام الغروس [52]

---

(49) أنظر ن.م. ، ص 5 و7 و220 و230

(50) وإن هو يؤكّد، شأنه شأن جميع مؤلفي كتب المناقب، على أنّ الولي ليس إلا وسيلة إنما اللجوء هو إلى الله .

(51) إبتسام ، ص 379 - 511 .

(52) ن.م.

لقد نسب الراشدي إلى أحمد ابن عروس ما يقارب 77 «منقبة» في باب المكاشفات وقفنا على 35 منها أذريت «كنبوءات» أي على نمط التنبؤ بالمستقبل، أمكن تبويبها، حسب الميادين الإجتماعية التي مورست فيها على النحو التالي :

في المرض	2
في الولادات وشؤون الحمل	3
في الزواج والقضايا العائلية بما فيها الميراث	8
في الوظائف (السياسية منها و«الدينية»)	8
في السفر (بما في ذلك للحج وللتجارة)	7
في شأن فلاحي	1
في الحروب	4
في العمليات التجارية	2
المجمـــوع :	35

الجدول - ب - المصدر : إبتسام الغروس

والجدير بالذكر أن 23 من هذه «النبوءات» تمت على إثر عملية استشارة الولي أي أن هذا الأخير أصبح يُزار خصيصا لمعرفة ما يخفيه المستقبل، ويُحفظ كلامه بل يدوّن لشدة الإعتقاد بأنه متحقق لا ريب في ذلك. يذكر الراشدي أن ابن أخي الولي وهو أبو محمد عبد الله كان مكلّفا من طرف السلطان الحفصي بأن ينقل إليه كلام ابن عروس : «كان السلطان (..) المنتصر (..) كثيرا ما يوصيني بحفظ ما يتكلم به الشيخ (..) أو كَتبه أو إنهائه إليه ويؤكد في ذلك»[53]. ويذكر لنا وقائع إرسال المنتصر لأحد أمراء بني حفص إلى الولي عندما حاصر الأعراب

(53) إبتسام، ص 441 .

تونس سنة 838 هـ/ 1434 م [54] لينبئه بمصير المعركة «خاطبني بما أقوله للسلطان عنك» [55].

وبناء على ما ذكره الراشدي لم يكن الولي يستشار فقط في شؤون الحرب والسلم ومن طرف السلطان وحده بل حتى من ترشّح لمنصب ما أو عُرضت عليه خطة ما فإنه يستشير الولي فيها؛ فهذا أحد الفقهاء المرشّحين للعدالة جاءه مستخبرا فـ«أنبأه» بأنه لن يفوز بها [56]، وهذا فقيه من «أعيان أرباب المناصب» كان على ما يبدو يتطلع إلى أربعة مناصب فبمجرد أن أرسل له الولي رسولا يطلبه في أربع ركائز «إستبشر» [57]؛ أمّا الفقيه أبو عبد الله محمد بن عصفور فإنه بعث، مع العنب الذي أرسله إلى الولي هدية ، يسأله عن مستقبله : «يا سيدي ما تقول له ؟» [58].

وقبل التوجه إلى المشرق أو المغرب برسم الحج أو التجارة كان الولي يستشار أيضا [59] : «كنت أتردد إلى الشيخ في أمر سفر الحج (..) وأطلبه سرا في ذلك فلا يوافقني ولم أزل كذلك إلى أن أذن مرّة بالقول الصريح» [60]. والطريف أيضا أنه أصبح يُستشار حتى في شؤون الزواج والطلاق وغير ذلك من القضايا العائلية و«الخاصة» : «خطبني إنسان في إبنتي وألح عليّ في ذلك فامتنعت إلى أن أستشير

---

(54) أنظر تاريخ ، ص 133 .

(55) إبتسام، ص467 .

(56) ن.م. ، ص 388 .

(57) ن.م. ، ص 450-451 .

(58) ن.م. ، ص 470 .

(59) إبتسام ، ص 385 و419 - 420 و437 و478 و495 و499 و455 و471 .

(60) ن.م. ، ص 495 .

الشـــيخ (..) في ذلك» [61] ؛ وهذا آخـــر «أذن لـ[ـه] الـولي في الزواج فـأحضـر له طعامـا لمعرفـة ما إذا سيكون أمره ميسّرا في ذلك الزواج ؛ .إذا أكل منه فذلك علامة تيسير» [62].

كـمـا كـان الـولـي يُسـتـشـار فـي شـؤون المـرض ؛ هـكذا فـعـل والـد قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد القلجاني [63] عندما مرض أرسل ولده الى زاوية إبن عروس : «صل الى الشيخ إبن عروس (..) واحفظ ما يتكلم به [64] ؛ كما أن بعض من مرض ولده فأبى أن يداويه قبل الرجوع الى الـولي [65].

أما العمليات التجـارية فلا تنجز قبل اشارته «إمتنعت عن بيعه [هو غلام] إلاّ بإشارة الشيخ» [66].

إن هذه «النبـوءات» المنسـوبة الى إبن عـروس هي مـن نوع الألغـاز وأنصـاف الجمل ، وأحـيـانا كلمة واحـدة [67] وتعـابير مـبـهمـة وغـامضـة لا تُفقه في حـينهـا ، إلاّ أن هنالك في الـغـالب إعتـقـاد بأنّ كلامـه سيتحقق «فـانصـرفتُ مـن عنده وأنا جـازم أن كلام الشـيخ إنما هـو لأمـر سـيكون وشدّة تبدو للناس» [68].

---

(61) ن.م. ، ص 436 .

(62) ن.م. ، ص 428 - 429 ، أنظر أيضا 466 -467 و 478 و483 .

(63) حوله أنظر أعلاه ص 269 الهامش 28.

(64) إبتسام ، ص 468 - 469.

(65) ن.م. ، ص 460.

(66) ن.م. ، ص 479.

(67) كقوله «سروالي سروالي» وفي اليوم الثالث صار المعني بهذه «النبوءة» واليا، ن.م. ، ص 470 - 471.

(68) ن.م. ، ص 430.

إن 12 «مكاشفة» بالمستقبل تمّت بصفة عفوية من طرف ابن عروس أي أنه لم تقع إستشارته فيها مسبقا ؛ أما وظيفتها ضمن آليات الخطاب المناقبي فهي شحذ الإعتقاد بقدرة الولي على معرفة الغيب، وإضفاء مشروعية على عملية إستشارته ، والترويج لنموذج الولي - المتنبئ visionnaire. وتبدو لنا الروايات التي تَنسب إلى الولي «نبوءات» في تعيين هذا قاض للجماعة وآخر إماما وخطيبا وثالثا مفتيا [69]، موكول إليها أكثر من غيرها الإضطلاع بهذه الوظيفة . ولنفس الوظيفة سُخّرت أيضا «النبوءات» حول ثقاف هذا أو عزل ذاك أو قتل ثالث من الشخصيات التاريخية التي تروي لنا كتب التاريخ من ناحيتها الظروف التي حفّت بكل منها [70]. وكذلك الشأن بالنسبة للنبوءات «السياسية» حول مآل معركة ومصير احد المتآمرين على السلطان [71] إلخ من أحداث سياسية يُنسب التنبؤ بها إلى الولي إظهارا لقدراته الخارقة وتفنيدا لأقوال منتقديه وشحذا لإيمان معتقديه .

إنّ الميادين والمسائل المتعدّدة التي يمارس فيها ابن عروس قدراته الخارقة تبرز مدى عمق التدخّل الإجتماعي للولي ، وسعة دائرته التي تشمل جميع ما يعترض الإنسان من شؤون وشجون حياتية ؛ بحيث وإن لم نقف على وظيفة جديدة كليا أو ميدان جديد لم يكن الولي إقتحمه

---

(69) أنظر ما نُسب إلى أبي عبد الله محمد القلجاني من رؤية إبن عروس في النوم يقول له «يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين (..) فبعد زمن قريب من هذه الرؤية تولّيت القضاء والفتيا» إبتسام ، ص 468-469 . أنظر أيضًا ن.م. ، ص 418 بالنسبة للقاضي عمر القلجاني.

(70) ن.م. ، ص 506 ، «التنبؤ» بثقاف القائد نبيل إبن أبي قطاية وذلك سنة 857 هـ /1453 م . أنظر حوله تاريخ ، ص 147 .

(71) إبتسام ، ص 506 ، «التنبؤ» بأخذ أحد ملوك بني حفص من خرج على طاعة الخليفة وتحصّن بجبال بجاية . انظر حول هذه الأحداث تاريخ ص 137. 138 ويؤرخها الزركشي سنة 840 هـ/1436م وكذلك إبتسام ص 457، حول أحداث سنة 838 هـ أنظر تاريخ. ص 132 . 133.

من قبل ، فجميعها وظائف عهدناها ووقفنا عليها عند اولياء آخرين خلال الفترة الحفصية ، إلا أن هذا الحضور المكثّف للولي الذي لا يُخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والإطمئنان الى رأيه، هو الذي يبدو لنا جديدا وطريفا ونرى فيه بالذات أحد أهم مظاهر سلطان الولي وعنوانا أساسيا من عناوين تأثيره في المجتمع.

* إبن عروس أو سلطان الكلمة

إن الذي لفتنا من خلال دراسة مناقب إبن عروس هو المكانة الجديدة التي تبوّأتها الكلمة والقدرة المنسوبة إليها؛ بحيث يبدو لنا سلطان إبن عروس هو بالذات سلطان الكلمة . وليس اعتباطا أن أول منقبة يستهل بها الراشدي خطابه هي حول نمط إذراء الولي للكلمة ونمط تقبّلها وتفسيرها من طرف المزدحمين على بابه من «أرباب الحوائج» . أمّا الإذراء فقد ذكرنا أنه على النمط الكشفي: «يجيب كل واحد عما في نفسه كأنه يشاهدها» ؛ أما الكلمة في حدّ ذاتها فهي مشحونة قدرة وفعالية فهي «تمنع» و «تعطي» و «تصرّح»؛ أما نمط التقبّل والتفسير، ففيه إجتهادات : يقول الراشدي : «ومازال [الولي] (..) يتكلم بالكلمة يتجاذبها بين يديه عدد كثير وكلّهم يرى أنّها اليه (..) وإن كان بعض من لازم الشيخ واستقرأ أحواله يزعم أن أول كلمة يسمعها الزائر من الشيخ هي التي تخصّه في مراده وأن كل ما يسمعه سواها له ولغيره من الواردين قبله، وزعم غيره أن الأمر المستقرأ من حال الشيخ مع الزائر اذا سمع منه كلمات عديدة ولم يدر ما يرجع إلى حاله منها أنه يتفقد ما يبقى من ذلك في حفظه بعد انفصاله عن المقام ، فما كان من ذلك فهو الذي يقتبس منه مراده » (72).

يتّضح من هذا الكلام ومن تعدّد الإجتهادات أن هذه المسألة مثّلت مشكلة حقيقية، ما كانت لتكون لولا اعتقاد الناس في كلام الولي

---

(72) إبتسام ، ص 380.

ولولا تسليمهم له مقاليد حياتهم وقراراتهم على النحو الذي ذكرناه أعلاه ولولا الإرادة الذاتية في طاعته. والملفت أن نمط تقبل كلمة الولي ليس نمطا عقلانيا بل إنه يترك مساحة كبرى للصدفة ولاجتهاد طالب الكلمة ولعدد كبير من العناصر التي تنفلت عن اي تحكّم عقلاني ، كالتعويل على الذاكرة وغيره بحيث قد يخطئ طالب الإستشارة بين ما هو له وما هو لغيره من كلمات الولي، لكن هذا ليس مهما، فنحن لسنا في نسق عقلاني بل في منظومة يلعب فيها الغيب والإعتقاد فيه دورا حاسما وأساسيا في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية. المهم هنا أن المعتقد إنفصل عن المقام مثقلا بكلمة الولي التي ستحدّد سلوكه وقراره وعلاقاته الإجتماعية ؛ أي المهم ليست الكلمة في حدّ ذاتها بقدر ما هي قدرة الكلمة وفعاليتها أي قدرتها على الفعل والتأثير في الوجدان والسلوك .

وفي الختام نحن أميل إلى اعتبار أن من بين الجدولين اللذين ذكرناهما أعلاه، قد يكون **الجدول ب** هو الأهم لما يحمله من دلالات على تجسيد إبن عروس لدور اجتماعي جديد ولنموذج ولائي طريف ؛ الولي - المتنبئ أو الملهَم الذي لا يؤثّر في زمنه وبين أقرانه بالأعمال الخارقة المنسوبة اليه بقدر ما يؤثّر بكلمته وبقدرة هذه الكلمة على تحديد سلوكيات البشر.

4 - الهم الإسكاتولوجي أو الأخروي

هل أن الهم الإسكاتولوجي غاب عن سكان إفريقية في تلك الفترة ؟ لقد وقفنا في ترجمة الجديدي (ت 786 هـ) على الولي يطمئن أحد خواصه الذي وقع في نفسه الوقوف بين يدي الله وكيف يكون الخلاص فقال له: «لا تخف فأنت ولدي» (73) كما أن أحد العناصر الثابتة في البنية الخوارقية بإفريقية خلال الحقبة الحفصية هو رؤية الولي بعد وفاته من طرف بعض أصحابه في المنام يطمئن جمهور أصحابه وأحبابه

(73) معالم IV ، ص 232.

ومن حضر جنازته على مصيره بعد الموت ويزف إليه بشرى مغفرة ذنوبه [74] أما ما يتصدر هذه الرؤية فهو السؤال التقليدي : «ما فعل الله بك ؟»، فيجيب الولي عادة : «غفر لي ورضي عني وغفر لكل من حضر مجلسي وصلّى على جنازتي» [75]. يفسّر هذا الإعتقاد بمغفرة الذنوب بواسطة شفاعة الولي وبركته نتيجة لحضور جنازته والصلاة عليه، ازدحام الناس على جنائز الأولياء وليس فقط بإفريقية بل بالمغرب الأقصى أيضا حيث جاء في **تشوّف** التادلي في سياق ترجمته لابي يعقوب يوسف إبن محمد بن أمغار الصنهاجي من أهل رباط تيط من بلد آزمور (ت 614 هـ) : «(..) ولما مات جاء الناس من الجهات لحضور جنازته (..) ويقال أنهم كانوا نحوا من خمسة عشر ألفا» [76]؛ ويروي التادلي أن الولي سئل في منام عما فعل به الله قال : «غفر لي وبشرني أنه قد غفر لكل من حضر جنازتي» .

ولقد وقفنا على عديد الأمثال عن هذه الظاهرة؛ حيث روى صاحب **المعالم** في سياق ترجمته لابي داود عبد السلام الكندي (ت 648 هـ بالقيروان) أن الناس «كسّروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وتولت العامة حمله إلى قبره على رقابهم» [77]؛ أما أبو عبد الله الدكالي (ت 696 هـ) فـ«حضر جنازته جمع من الناس (..) وكسّروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه» [78]؛ وكذلك أبو عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ/ 1299م) «إجتمع بجنازته خلق لا يحصون» [79]؛ وقد ترك لنا الراشدي

---

(74) وهي من ثوابت العقلية الدينية الشاملة لكافة البلاد الإسلامية كما تبدو من خلال كتب الطبقات والتراجم .

(75) انظر **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 49 ب انظر ايضا حلل III (م) 5261، ص87 ب ، وكذلك **درّة** ، ص 181 .

(76) **التشوّف**، ص 426 .

(77) **معالم** IV ، ص 17 .

(78) **معالم** IV ، ص 42.

(79) **ن.م.** ، ص 48 .

وصفا مفصلا [80] لجنازة أحمد إبن عروس وكيف أن السلطان أبا عمرو عثمان «أمر (..) بعدم إخراجه إلى جامع الزيتونة خوفا (..) من الفتنة الناشئة عن ازدحام العامة على نعشه» [81] ، وكيف اضطر إمام الجامع لما لم يستطع الوصول إلى الزاوية من شدة إزدحام الخلق «على أنواعهم وطبقاتهم» إلى تسوّر سطح الزاوية .

كما أنّ سؤال الولي في الدعاء لفائدة الناس كان أيضا لا يغيب عنه الهاجس الأخروي حيث جاء في أحد كتب المناقب على لسان بعض الأولياء : «سألنا الله (..) أن لا يردّك خائبا لا من الدنيا ولا من الآخرة» [82].

5 - وظائف الأماكن المقدسة

إن إقرار فقهاء المغرب خلال المئة الثامنة هـ/14م بأن «الكرامة لا تنقطع بالموت» [83] أزال آخر عقبة أمام انتشار وتعميم ظاهرة تعظيم الأولياء بعد موتهم لا سيما المتصل منها بزيارة القبور والتضرّع عندها ، في نفس الوقت الذي كرّس فيه واقعا تاريخيا كان أصبح راسخا في الممارسة الإجتماعية منذ عديد القرون . إن أدب فضل الزيارات - وهو من الأغراض «القديمة» - شهد هو الآخر انتعاشا موازيا . فبركة الولي تتواصل بعد وفاته وتمتد إلى قبره الذي يصبح هو الآخر مقرّ وقوع الكرامات والخوارق ، ولقد وقفنا من جملة كرامات المنوبية - وعددها 52 - على 12 كرامة في مماتها، أي حوالي 23% ؛ وهنا أيضا أنيطت بهذه الزيارات وظائف محدّدة أصبحت شيئا فشيئا مقنّنة وارتبطت فعاليتها بطقوسية محدّدة ، كما أصبح هنالك نوع من التخصّص في

---

(80) إبتسام ، ص 248-250 .

(81) ن.م. ، ص 249 .

(82) **مناقب مبارك العجمي** (م) 18555 ، ص 2 أ .

(83) على لسان أحدهم وهو إبن قنفذ القسنطيني (ت 810 هـ) أنظر **أنس** ، ص 7- 9 .

الوظائف بين الأماكن المقدّسة؛ فزيارة «الشرف» و«الزلاج» مثلا «ولو في الشهر مرة» وظيفتها تيسير الحج لمن «عسرت عليه طريق مكة» [84].

ولما كان الحج ، مع ما يتطلبه من جمع المال ومن تخطّي الصعاب في فترة انعدم فيها الأمن وكثر فيها قطّاع الطرق ، ليس من الشيء اليسير، تم التعويض عنه بإقران زيارة عدد من الأماكن المقدسة بوظيفة الإغناء عن الحجّ : «قال بعض أهل الأحوال ذهبت إلى الحج وذهبت إلى بيت المقدس فوجدت رجلا من أهل الأحوال قال لي من أي البلاد أنت فقلت من تونس قال لي عندكم المغارة وعندكم سيدي محرز بن خلف وعندكم هذه الأماكن بتونس وتفترق إلى هنا (..) وإني سمعت من شيخي (..) يقول زيارة الأماكن بحجة مبرورة» [85].

هذه الزيارات لم يغب عن فوائدها البعد الإسكاتولوجي واقترنت أيضا بوظيفة إنقاذية : «من زار المقام [مقام الشاذلي] وأحيا فيه الوقت ليلة الجمعة وقرأ حزبا من أحزابي كان معي وفي حزبي في الدنيا والآخرة» [86]، وجاء في فضل زيارة المقام أيضا إلى جانب تكفّل الله برزق الزائر وشفائه من مرض عضال، أنّ «زيارته مثل دخول الفردوس» [87]، وأنها تجلب مغفرة الذنوب [88]. والزائر للمكان المقدّس يحظى بوجود الولي إلى جانبه في القبر «يؤنسه» : [89]، وهو يجيب

(84) تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 18555 ص 9 ب أنظر أيضا مناقب المغارة التي بجبل الزلاج (م) 18555، ص 29 ب .
(85) مناقب المغارة التي بجبل الزلاج (م) 18555 ، ص 30 ب .
(86) قول منسوب إلى الشاذلي ن.م. (م_18555، ص 22 أ ، أنظر أيضا 28 ب ، «كان حسابه حسابي في الدنيا والآخرة » .
(87) ن.م. ، ص 22 ب .
(88) ن.م. ، ص 27 ب .
(89) «وكنت ونيسه في القبر» عامية والمقصود «أنيسه» ، ن.م. ، ص 28 أ.

عنه عند سؤاله من طرف منكر ونكير [90]؛ وهنالك رواية منام حول تدخل أبي الحسن الشاذلي مع الملكين ومشهد مثول أحد الناس بين يدي الله، والميزان [91].

و في إطار تخصص عدد من الأماكن بوظائف محددة ، جاء أن زيارة سبع جبال بتونس - من بينها زغوان «وإشكال الأسرار» [92] وجبل المنارة حيث مقام أبي سعيد الباجي و«الزلاج»- تجعل زائرها «من الفتن آمن ومن عواقب الأمور سالم ومن بركة الرجال غانم» [93].

والجدير بالذكر أن هذه الأماكن ليست جامدة أو ميتة بل لها شأنها شأن الأولياء أنفسهم ، قدرة خارقة وبركة ، فهذه الجبال السبع - وهو رقم مقدّس [94] هي أمان لتونس تحميها من الكوارث الطبيعية من زلازل وغرق وحرق وخسوف [95].

---

(90) «وكنت مجاوبا عنه في سؤال الملكين» ن.م.

(91) **ن.م.** ، ص 28 ب .

(92) ربما هو جبل إشكل الموجود في شمال البلاد التونسية راهنا .

(93) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555 ، ص 142 ب . حول مواقع هذه الجبال وغيرها كجبل«السيادة» المرجّح أنه جبل السيدة عائشة المنوبية وجبل أبي خفاجة وجبل حمزة، أنظر ع. الدولاتلي **مدينة تونس في العهد الحفصي** ، ص 258 ومن الجبال الأخرى المشهودة لفضلها والمعروفة بتعبّد الأولياء فيها خلال الفترة الحفصية سبق وذكرنا جبل ماكوض الذي «جرت العادة أنه يتعبّد به ويجتمع فيه الأولياء» (**نزهة II**، ص 309) ، أما جبل زغوان فإن التعبّد فيه من التقاليد القديمة حيث تروي كتب المناقب أن عبد الرحمان المناطقي من أولياء المئة الخامسة هـ كان كثيرا ما يتعبّد فيه ، أنظر **مناقبه** (م) 18441 ، ص 42 - 43 . وجبل أمسيون شمالي بجاية «معناه العقبة الكأداء (**التشوّف** ، ص 428 هامش 341) ، وجبل رجراجة أو رجوجة الذي كان ينقطع فيه أبو زكرياء يحي الزواوي (ت611هـ) **ن.م.** كما ذكر العبدري قرطاجنة التي كان «أهل تونس يخرجون إليها تفرّجا وتعبدا» **الرحلة المغربية** ، ص 35 .

(94) حتى في المرجعية الصوفية فـ«الأخيار» أو «الأقطاب» 7 و«النجباء» أو «النقباء» 70 في الهرم الصوفي أنظر **نزهة II** ، ص 242 .

(95) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 142 ب .

كما اقترنت فوائد الزيارات بمواعيد محدّدة أصبحت شرطا لها ،فمن زار الجبل [الزلاج] صبيحة الجمعة والسبت أعطاه الله أحدى عشرة خصلة» :

- تنويـــر القلـــب
- سماحـــة الوجـــه
- راحـــة البـــدن
- قلة التعب في هم الرزق
- الحفظ من المخاوف
- الأمان من المصاعب
- تيسير الأمـــــور
- (..) [96]
- درع مـــن القلـــة
- أمان من كل بلية ومصيبة [97]

والملاحظ هنا الجمع بين الفوائد المادية والفوائد المعنوية.

إنّ جميع هذه «الوظائف» إقترنت جدواها ونجاعتها بطقوس محدّدة أكسبتها فعاليتها وشهدت خلال الفترة الحفصية بداية تقنين وترويج من خلال أدب المناقب.

---

(96) غير واضحة في المخطوط .

(97) هي في الواقع 10 لا 11 ،خصلة، وقفنا عليها تعريف أولياء الاربعين اصحاب الشاذلي (م) 18555 . ص 10 أ .

الفصل العاشر

طقوس ذات فعالية

اعتمدنا في مقاربتنا لهذا الفصل على التحديد الذي توخّاه مارسيل موس للطقوس بوصفها «أفعالاً تقليدية، أي يقع انجازها حسب طريقة تمّ اعتمادها من طرف المجموعة أو سلطة معترف بها وبالتّالي هي افعال متكرّرة وتخضع لتقنين، وتتميّز عن غيرها من الأفعال التقليدية (كالآداب مثلاً) بكونها تقترن بنجاعة (efficacité) ماديّة ملازمة لها ومنسوبة إليها، إلاّ أنّها هنا أيضا تتميّز عن غيرها من الأفعال التقليدية الناجعة (كالتقنّيات الصناعية مثلاً) بكون نجاعتها تعود لا إلى مجهود آلي فعلي (كما في الميدان الصناعي) بل إلى تدخّل قوى وتأثيرات محدّدة، من خاصّيات الطقس أن يحرّكها ؛ لكن وفي حين تتأتّى نجاعة الطقوس السّحريّة من الطقس نفسه الذي يبدو وكأنه تسكنه «روح» وحياة، إن نجاعة الطقوس الدينية مصدرها من ناحية الطقس نفسه لكن أيضا الكائنات الدينية التي تتوجّه اليها هذه الطقوس [1].

هل وفّقنا تمامًا في عمليّة التّمييز بين ما ينتمي الى دائرة الطقوس وبالتّالي ينطبق عليه تحديد موس المذكور أعلاه، وبين ما لا يرتقي الى درجة الطقس بمختلف مقوّماته وشروطه إنما يبقى مجرّد ممارسات؟

إن المجال لا يتّسع هنا في إطار هذا العمل للتّوغّل في هذه المسألة التي تستوجب دراستها العودة الى تاريخ مختلف الطقوس والممارسات التي وقفنا عليها لمحاولة الاحاطة بأصلها وكيفية تطوّرها، وكذلك لتحليل الهياكل العميقة لهذه الطقوس واستنباط معانيها واقتراح نظام أو أنظمة تفسيرية وتأويلية لها ؛ وهو ما تعنى به المقاربة الانتروبولوجية.

إنّ ما حاولنا القيام به هنا هو الوقوف على الممارسات التي تندرج في مقولة تعظيم الأولياء وعلى ما يمكن اعتباره يندرج في دائرة «الطقوس» بالمعنى المذكور أعلاه، التي أفرزتها تجربة التصوّف والولاية بإفريقيّة في الحقبة الحفصية حسب ما ذكرته مصادرنا، ومحاولة تنظيم

---

(1) أنظر: M. MAUSS, *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Ed. Minuit, Paris, 1968 : pp. 402 - 408.

وترتيب هذه الممارسات والطّقوس حسب تنميط يراعي أساسًا وظيفة هذه الممارسات تاركين جانبا التنميط الذي توخّاه موس MAUSS بين طقوس «يدويّة» وطقوس «شفهيّة»، أولاً لكون العديد من هذه «الطقوس» والممارسات ذات طابع مزدوج «يدوي» «وشفهي» وثانيًا لكون التنميط على قاعدة الوظيفة يسمح لنا بإحاطة أدقّ وأكثر ملاءمة مع المقاربة التاريخية في حين ان التنميط الآخر يبدو لنا أقرب إلى المقاربة الإثنولوجية.

علمًا بأن ما راعيناه هو الوظيفة الرئيسيّة للطقس والتي لا تنفي وجود وظائف اخرى فرعية بحث يبقى هذا التنميط نسبيًا لا مطلقًا.

كما أن المقارنة بين هذه الطّقوس والممارسات الجارية في فترتنا بإفريقيّة وبين ما ذكرته مصادرنا عن الطّقوس بالمشرق سمحت لنا بالوقوف على مدى الخصوصية الإفريقية ضمن المجال الإسلامي..

ولّما استوقفنا الطّابع السحري، أقلّه ظاهريًا، لبعض الممارسات أو ما قد تكون حافظت عليه من علاقة بطقوس سحرية قديمة، خصّصنا فقرة لمسألة الولاية والسحر متوخّين هنا أيضًا الأدوات المنهجية التي استعملها مارسيل موس في تمييزه بين الطّقوس الدينية والطّقوس السحرية لكن أيضًا في ما أسماه بـ«الحل التواصلي» "La solution de continuité" بين هذين النمطين من الطّقوس.

1 - الطقوس والممارسات ذات الوظيفة الشفائية

أ - المسح :[2].

هو من «الطقوس» الرّائجة سواء اقترنت وظيفته الشفائية بشفاء مرض مادي او بـ«إماتة» النفس او تربيتها بوصفها مصدر الاهواء الواجب

(2) نستثني من هذه الفقرة جميع حالات الرقية بواسطة المسح التي نعالجها في الفقرة الموالية مكتفين فقط هنا بحالات المسح التي لم تقترن برقية.

على كل صوفي ترويضها وتطهير النفس منها ؛ كما انّه من الممارسات التي يمكن مقاربتها بالنمط النبوي سواءً في الجانب الشفائي [3] أو في الجانب التكريسي consécration على النمط التوراتي كمسح ساموبل لداود [4] علما بأنّنا لم نقف إلاّ على حالة وحيدة من هذا النوع الأخير وهي ليست بإفريقيّة انّما بالمغرب الأقصى وتعود إلى المئة السادسة هـ / 12م حيث ينسب إلى أبي مدين قوله عن شيخه أبي يعزى يلنور (ت 572 هـ) : «مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون منه كذا وكذا» [5].

لقد وقفنا على خمس حالات من المسح أربعة منها باليد فقط دون تفل ، وهي مقترنة بدعاء ، أي أننا أمام ممارسة يدويّة مشفوعة بممارسة شفاهية. توزّعت هذه الحالات بين المئتين السابعة هـ/13م والتاسعة هـ/15م، ممّا يدلّ على نوع من التواصل والثبات في بنية هذا «الطقس» الشّفائي. أمّا الحالة الخامسة فهي من المئة التاسعة هـ/15م اقترن فيها المسح بالتفل ولم يصحبهما أي دعاء. اما بالنسبة لوظيفة هذه الممارسة ففي ثلاث حالات أنجزت لشفاء مرض ماديّ وفي حالتين لإماتة النفس (مصدر الشهوات والأهواء والأمّارة بالسوء في المرجعيّة الصوفية [6].

أ - 1 - المسح باليد المشفوع بدعاء

- أورد مصدر متأخّر [7] لكن نقلاً عن أحد المصادر الحفصيّة وهو الهواري صاحب كتب المناقب - الذي تنسب إليه من جملة هذه الأخيرة

---

(3) نمط الشفاء المنسوب الى المسيح بواسطة وضع اليد او المسح بالرّيق القرآن، 5 الآية 110 و 3 الآية 49 و L'Evangile selon Marc 7/33 et 8/23.

(4) أنظر : A. LODS, *Israel des Origines au milieu du VIII e siècle*, Paris 1930, p. 27

(5) أنس، ص 15

(6) انظر السّهروردي، عوارف، ص 444 - 445.

(7) حلل III (م) 5261، ص 189

مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) - كيف دخل عليه [اي على الهواري] أبو عبد الله السقطي وهو أحد أولياء المئة السابعة هـ/13م [8] وكان به مرض شديد «فوضع يده عليّ وقال يا عظيم ثلاثا ولم يزد شيئا فوجدت العافية في الوقت» [9].

- ينسب إلى أبي عبد الله محمّد الحبيبي (ت 693 هـ)، من أصحاب الشاذلي، «إماتة نفس» تلميذه أبي عبد الله محمّد بن سلطان (ت 701 هـ) من أصحاب أبي الحسن أيضا، بواسطة المسح باليد: «مرّ بيده على صدري وقال لي أرجو الله أماتها. فماتت نفسه حتى كان لايرى لها حظّا» [10].

كما يُروى عن أبي عبد الله محمد بن سلطان رؤيته لأبي الحسن الشاذلي «وفي حجره أفعى وهو يمسح عليها بيده فقال: اللهم هذه نفس أبي عبد الله ابن سلطان [11] أربّيها له. ثم رمى بها فانشقّت الأرض وابتلعتها» [12].

- ينسب إلى أحمد إبن عروس (ت 868 هـ) شفاؤه لعين صبيّة بشكل لا يخلو من الطرافة ويمكن اعتباره يشكل مغايرة (variante) لطقس المسح مع حفاظ هذا الأخير على بنيته من حيث طبيعة الحركة اليدويّة - مسح باليد دون تفل - واقترانها بدعاء شفهي، حيث يروي الراشدي انّه «جعل يمسح على نفسه [وليس على العين المريضة] وينادي كأنّه يستغيث بالله

---

(8) السقطي، من أصحاب ابي علي النفطي وأبي سعيد الباجي، ذكره الهواري في **مناقب** هذا الأخير (م) 18419، ص 41 ب

(9) **حلل** III المصدر المذكور.

(10) **درّة**، ص 206.

(11) هو أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان (ت 718 هـ) خديم أبي الحسن انظر ترجمته في **درّة**، ص 195 ـ 210 و **مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان** (م) 18555، ص 89 ب ـ 94 أ.

(12) **درّة**، ص 206.

يالله عـينـي» [13]. الاّ أنّنا نراه فـي مـشـهـد لاحق واستكمـالاً لشـفـاء عين الصبيّة ، جعل يمسح على وجهها ويتابع المسح كأنّه يدافع شيئا تحت جلد وجهها» [14]، ممّا يؤكّد انّه رغم عنصر التغيّر الذي ذكرناه أعلاه، فانّ هذه الممارسة بقيت محافظة على جانب كبير من التماسك والثبات في بنيتها.

والجدير بالذكر هنا - كما في الدعاء المرافق لعمليّة الرقية مثلما سنرى لاحقًا - أنّه خلافًا للدعاء في الطقوس السحريّة المقترن هو الآخر بنجاعة وفعاليّة، ان الدعاء في الطقوس الدينيّة كما أشار إلى ذلك موس يتوجّه الى قوى دينيّة - هنا إلى الله -. أمّا الدعاء في الطقس السحري فانّه لايتوجّه إلى أيّة قوّة خارجة عنه، وهو يفعل دون اي تدخّل خارجي [15]. سوف نعود الى هذه المسألة - الولاية والسحر - في فقرة مستقلّة لاحقا.

ووقفنا على نفس هذه الممارسة الشفائيّة بالمغرب الأقصى ممّا يؤكد مرّة أخرى مقولة المجال المغربي مع وجود الخصوصيات ، حيث روى ابن قنفذ في ترجمته لأبي مدين وشيخه أبي يعزى يلنور كيف مسح هذا الأخير على عين أبي مدين فعاد بصره [16].

كما روى ابن قنفذ من جملة مشاهداته أثناء سياحته بالمغرب الأقصى (من سنة 759 إلى 776 هـ) مشهد شفاء بواسطة المسح باليد والدعاء الصامت : «فمسح بيده [17] المباركة عليه وحرّك شفيته فذهب ألمه بقدرة الله تعالى وببركته» [18] حيث من الواضح هنا أنّ النجاعة أو

---

(13) ابتسام، ص 449 ـ 450.

(14) ن.م.

(15) أنظر : M MAUSS, *op cit*, p. 410

(16) أنس، ص 15.

(17) هو احد الخطباء الصلحاء أبو الحسن علي بن أيوب كان «لجأ إليه (..) رجل يشكو بوجع في بطنه».

(18) أنس، ص 84.

الفعاليّة مأتاها تدّخل خارق من قوّة دينيّة (الله) وكريزما الولي وبركته التي يبقى مصدرها هي الأخرى وفي آخرالمطاف القوة الالهيّة.

أ ـ 2 ـ المسح المشفوع بتفل وغير المقترن بدعاء

وقفنا على حالة من هذا النوع في المئة التاسعة هـ/15م تُنسب الى أحمد ابن عروس (ت 868 هـ) إلاّ انّها اقترنت بعنصر طريف مقارنة مع ما عهدناه في الممارسات الشفائيّة من مسح على موضع المرض سواء بإفريقيّة او بالمغرب الأقصى، فنرى الولي هنا يتفل في يده ويمسح بها على شاشية كانت على رأسه [19]، ونحن لم نقف على حالات مشابهة.

إنّ المسح بالرّيق كممارسة شفائيّة كان معروفًا بالمغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/12م حيث ينسب إلى ابي تميم عبد الرحمان الهزميري من إخوان أبي مدين استعماله له في شفاء مريضة بالبرص: «وجعل يحدّثنا ويمسح بريقه على موضع البرص المرة بعد المرة (..) ونظرت إلى وجه أختي فاذا هو قد ذهب البرص منه» [20].

ب ـ الرقية :

جاء في **لسان العرب** ان الرُّقية هي العوذة [21] التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصَّرَع [22]. والرقية هي من الطقوس القديمة كان يمارسها العرب القدامى (اي قبل ظهور الاسلام) حيث جاء في **لسان العرب** ان الرسول «خاف ان يقع فيها إأي في الرقية في زمنه وبعد

(19) ابتسام، ص 505.

(20) أنس، ص 31 ـ 32.

(21) من عاذ يعوذ به: «لجأ إليه واعتصم» لسان IV، ص 3162 ـ 3163 (طبعة ب) والعوذة هي «الرقية يرقى به الإنسان من فزع أو جنون، لأنه يعاذ بها».

(22) ن.م.، ص 1711 ـ 1712

ظهور الدعوة] شيء ممّا كانوا يتلفّظون به ويعتقدونه من الشّرْك في الجاهليّة وما كان بغير اللسان العربي ممّا لا يعرف له ترجمة، ولا يمكن الوقوف عليه فلا يجوز استعماله» [23].

اذن يُستنتج ان الجانب السحري لهذا الطقس و الذي نهى عنه الاسلام يتمثّل في الكلمات والألفاظ التي كان يقع التّفوه بها وفي الاعتقاد بالفعاليّة والنجاعة الملازمة لهذه الألفاظ والمتأتية منها وبقدرتها المطلقة على الشفاء ؛ يقول ابن منظور: «ان الرقي يكره منها ما كان بغير اللسان العربي وبغير اسماء الله (..) وصفاته وكلامه (..) وأن يُعتقد ان الرُّقيا نافعة لامحالة فيتّكل عليها» [24] ؛ وهونفس ما أكّده موس بالنسبة للطّقوس السحريّة وللفارق الجوهري بينها وبين الطقوس الدينيّة [25].

والتعوّذ هو الآخر من الطقوس القديمة عند العرب والتي ذكرها القرآن [26]، «حيث أنّ العرب، كانوا إذا نزلت رفقة منهم في واد قالت ؛ نعوذ بعزيز هذا الوادي من مَرَدة الجنّ و سفهائهم» [27]. وكانوا أيضا يكتبون ويعلّقون فوق أجسادهم التعاويذ من العين والفزع والجنون [28]، وقد نهى عنها الاسلام الاّ التعوّذ بالقرآن وأسماء الله [29].

إذن فنحن هنا أمام طقس قديم وقع إدماجه ضمن المنظومة الاسلاميّة لكن بعد تغيير جوهري في بنيته تحوّل معها من طقس سحري الى طقس ديني، وإن هو حافظ على نفس الشكل ونفس الوظيفة : الرقية

---

(23) ن.م.
(24) ن.م.
(25) أنظر : M. MAUSS, *op cit*, p. 410
(26) «أنّه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجنّ» السورة 72 (سورة الجن) الآية 6.
(27) لسان ١٧ ، ص 3163.
(28) ن.م.
(29) ن.م.، ص 1711ـ 1712

بالتعوّذ للشفاء من عين او حُمّة؛ وتُنسب الى الرسول أحاديث يجيز فها الرقية ذكرها ابن منظور: «استرقوا لها فإنّ لها النّظرة، اي أطلبوا لها من يَرقيها» [30]، وأنّه «أمر (..) غير واحد من أصحابه بالرقية وسمع بجماعة يرقون فلم ينكر عليهم» إلاّ انه يُنسب إلى الرسول حديث آخر يذكر فيه «الذين لا يسترقون ولا يكتوون وعلى ربّهم يتوكّلون» بوصفهم هم «الذين يدخلون الجنّة بغير حساب» [31]. ويفسّر ابن منظور هذا التضارب بين الجواز و النهي في كلام الرسول بانّ هذه الدرجة [الذين لا يسترقون] هي للخواص فمن صبر على البلاء وانتظر الفرج من الله بالدّعاء كان من جملة الخواص ومن لم يصبر رخّص له بالرقية والتداوي والعلاج.

أمّا عن الكيفيّة العمليّة التي كان يمارس بها هذا الطقس قديمًا فان ابن منظور لا يعطينا أيّة معلومات تمكّننا من تبيّن مدى التطوّر - او التواصل - الذي عرفته ممارسة الرقية بافريقيّة في فترتنا في أوساط الصوفية والأولياء [32]، مقارنة مع الاشكال الأصلية التي مورست بها قديما في الجزيرة العربية.

الملاحظة الأولى هي أنّنا وقفنا على هذا الطقس طوال الفترة الحفصية أي في القرون الثلاثة، السابع هـ/13م والثامن هـ/14م، والتاسع هـ/15م ، ممّا يدل على انّه من الطقوس الشفائية التي لازمت تجربة التصوّف والولاية، بجانب كبير من الثبات في البنية، حيث اظهرت دراسة مختلف الحالات التي ذكرتها مصادرنا - وهي ست حالات - أن الرقية كانت تجمع بين عنصرين: عنصر «يدوي» - المسح او الدلك او مجرّد وضع اليد على

---

(30) ن٠م٠.

(31) ن٠م٠.

(32) علما بأن مصادرنا تنسب الى غير هؤلاء القيام بهذه الممارسة انظر **معالم** ١٧، ص 203 حول رقية الشبيبي ت 782 هـ للسلطان الحفصي ابي العباس الذي كان «يعتقد». انظر الفصل XII حول الفقهاء والأولياء والتنافس من أجل الهيمنة الكاريزماتيّة.

الموضع المطلوب شفاؤه - وعنصر شفاهي - الدعاء وذكر بعض الآيات القرآنية - باستثناء الحالات التي كانت تطلب فها الرقية للتخليص من خيالات أو أوهام اي بما ليس بالمرض الحسّي ، فيكتفى حينئذ بالدعاء الشفهي فقط دون لمس. وأخيراً وقفنا على حالة من الرقية في النوم.

- في المئة السابعة هـ/13م :

من أقدم الأمثلة التي عثرنا عليها في مصادرنا، مارواه الهواري مؤلف **مناقب ابي سعيد الباجي** (ت 628 هـ) والمعاصر له - لكن دون إعطائنا تفاصيل حول كيفيّة اتمام العمليّة - بشأن رقية الولي للسيّد ابي العلا [33] نزولا عند طلب هذا الأخير «ففعل ثم ورد على الشيخ حال فخرج وأمر له السيد ابو العلا بألف دينار [ربّما مكافأة له على رقياه] فردّها عليه ولم يقبلها» [34].

- ممارسة اخرى للرقية وقفنا عليها خلال المئة السابعة هـ/13م بالقيروان حيث ينسب الى أبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ) انّه «كان يرقي حتى النساء من فوق العباءة، فأكثر الناس عليه في أمر النساء فترك ذلك» [35] إذن موضع الاعتراض هنا ليست الرقية في حدّ ذاتها إنّما ممارستها من طرف رجل على النساء وان اكتفى بلمس الموضع المطلوب شفاؤه من فوق العباءة [36]. إلاّ انّه في هذا الصراع بين الولاية وتقاليد المجتمع، ستكون الغلبة للولاية، وذلك بتدخّل

(33) هو ابو العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ولّي افريقيّة سنة 618 هـ «ولم تطل مدتّه بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620». **الفارسية**، ص 106.

(34) **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 18419، ص 45 ب انظر أيضا (م) 18105، ص 47 ب.

(35) **معالم** IV، ص 47.

(36) انظر حملة الإعتراضات التي ستقوم ضد إبن عروس في المئة التاسعة هـ/15م بسبب ما كان ينسب إليه من لمس النساء لشفائهنّ وما ذكر حول اعتراض الفقهاء في المغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/12م على أبي يعزى يلنور للسّبب نفسه ودفاع ابي مدين عنه وكذلك ما قيل في القرن الموالي حول ابي العباس السبتي. انظر على التّوالي **التشوّف**، ص 323 و 452.

خارق في صورة رجلين «خرجا من السور، قالا [للولي] لمَ لم ترق» وجاء رد الولي ليطمئن المعترضين وليصالح المجتمع ومنظومة القيم السائدة فيه، مع الولاية : «والله لا فرق بين أن أضع يدي على عباءة امرأة وبين أن أضعها على حائط» (37).

- أمسية رقية بإفريقيّة في المئة السابعة هـ/13م ببلدة المسروقين

تنسب الى محمّد ابن سلطان (ت 701 هـ) أمسية رقية نوردها بحرفيتها حيث تمثّل اكثر الحالات التي وقفنا عليها اكتمالا ووضوحًا في الوصف، ولكونها تدلّ على وجود نوع من التنظيم والتقنين لهذه الممارسة في تلك الفترة بإفريقيّة، يُحيل إليه سير العمليّة ولاسيّما تتابع وتسلسل الأدعية. فهل كانت خاصة بهذا الولي أم انّه كان معمولا بها على نطاق أوسع؟ بغياب أمثلة أخرى من الصعب الإجابة بشكل قاطع عن هذا السؤال إلا أن التقليد على الأرجح موجود، أقلّه في تلك الجهة، ولا نتصور أن يكون من إبتكار محمد إبن سلطان الخاص. وسوف نقوم بمقارنة هذه الأمسية وما ذكر فيها من أدعية، مع أمسية اخرى منسوبة الى ابن عروس وقعت في المئة التاسعة هـ/15م.

أمّا المرض الذي من أجله وقعت الرقية فهو حمرة نزلت في عين أحدهم وقد أورد الحميري إبن الصبّاغ نقلا عن المريض كيف وقعت رقية تلك العين على يد أبي عبد الله محمد إبن سلطان :

«فكان يدخل عليّ مرارًا ويجعل يده المباركة عليها ويرقيها يقول: باسم الله الرحمن الرحيم (ثلاثًا) باسم الله الحي القيّوم (ثلاثًا). باسم الله الذي لا يضرّ مع اسمه شيء في الأرض ولا في السّماء وهو السّميع العليم (ثلاثًا). باسم الله أرقيك والله يشفيك من كلّ داء يؤذيك. أذهبْ

(37) معالم IV، ص 45 - 48.

البأسَ ربّ النّاس. واشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك. ويقول اللهم بجاه محمّد لا تشق عين محمد اللهم اذهب عنه ما يجده بدعوة نبيّك الصادق الطّيب المبارك المكين عندك. سبّح اسم ربّك الأعلى الذي لا يعلو معه شيء ولا يثبت لتجليه شيء. فوالله قد شفيت عيني ورجعت على نحو ما كانت من غير شين ولا عيب» [38].

أوردنا هذا النص بحرفيته للدلالة مرّة أخرى على مدى الفارق الجوهري بين الشفاء بواسطة طقس ديني - هنا الرقية - وبواسطة طقس سحري - الرقية على النمط القديم السابق للإسلام - حيث يبدو هنا الولي مجرّد واسطة [39]، تبرز من خلاله نعمة الله وقدرته في خلقه، ومن هنا التأكيد على أنّ الله هو «الشافي» وأن لا شفاء إلاّ شفاؤه، في حين كانت هذه الصفة ـ الشافي ـ تُطلق على الساحر في القديم le guerisseur. كما تبرز لنا بوضوح وظيفة الدعاء ضمن البنية العامة للطقس في كل من الحالتين. ففي الرقية كطقس ديني أجازه الاسلام واضفى عليه الرسول مشروعيّة لا قدرة خارقة متعلّقة بالدعاء ولا نجاعة وفعالية ملازمة له في صفته تلك أي كمجموعة كلمات، وهو دعاء واضح ومفهوم ومعلوم : بسملة وآيات ودعاء باللسان العربي الذي تفقهه الخاصة والعامة؛ أمّا في الرقية كطقس سحري، فللكلمة وظيفة مختلفة تماما، فهي محمّلة - أو هكذا يُخيّل - بقدرة خارقة في حدّ ذاتها [40]. وهي من التعاويذ الغامضة التي لا تفقهها إلاّ فئة السحرة والكهّان؛ وعليها هي، وعلى الطقس في حدّ ذاته، يقع التوكّل بينما يكون التوكّل في الطقس الديني على القدرة الخارقة للّه حيث يتوقف دور الولي على التوسّط لديه كي يمارسها بفضل ما ينعم به من قرب واصطفاء.

---

(38) درّة / 204 انظر أيضا مناقب أبي العزائم ماضي إبن سلطان (م) 18555، ص 93 أ.

(39) «باسم الله أرقيك والله يشفيك».

(40) أنظر : M. MAUSS, *op cit* pp. 406 et 410

- في المئة الثامنة هـ/14م :

وقفنا على حالة رقية نسبت الى أحد أولياء القيروان الجديدي (ت 786 هـ) كان يقوم بها أثناء تواجده في الحجّ وهذه إشارة الى انّ هذه الممارسة كانت مشروعة ومعمول بها آنذاك على حدّ سواء بالمغرب والمشرق وهي حافظت على نفس البنية التي عهدناها لها خلال المئة السابعة هـ/13م من مسّ ودلك للموضع المصاب بالمرض ومن دعاء :

«أدخل يده تحتي ورقاني، ودلك ذلك المحلّ حتى برئت من الفور»[41].

- في المئة التّاسعة هـ / 15م

أمّا بالنسبة للمئة التاسعة هـ/15م فينسب الى أحمد إبن عروس رقية في النوم بالفاتحة والمسح باليد: «رأيت الشيخ (..) في النوم وقد رقاني بالفاتحة وهو يمسحني بكفّه فما كان إلاّ قليلاً و منّ الله تعالى بالعافية»[42].

كما تنسب إليه أمسية رقية بالدعاء فقط غلى أحدهم كانت «تلعب به الخيالات وهو في كرب عظيم فجاء إلى الشيخ فرقاه (..) أجلسني ثمّ قال لي : قل يا لطيف فقلت يا لطيف فقال قل ألطف بعبدك الضّعيف فقلت ألطف بعبدك الضعيف فقال أعد فأعدت كذلك ثلاث مرّات وأقامني»[43]. تجدر هنا المقارنة بين هذه الأمسية حيث يشرّك المريض في الدّعاء، وتلك التي ذكرناها أعلاه منسوبة الى محمّد ابن سلطان حيث كان الولي وحده هو الذي يرقى بالدعاء. نلاحظ اعتماد العدد ثلاثة في هذه الأدعية وهو من التقاليد المتعارف عليها في الأدبيات الصوفية[44].

---

(41) معالم IV، ص 238.

(42) ابتسام، ص 497.

(43) ن.م .. ص 488

(44) انظر إحياء II، ص 11 حول «الأذكار المكرّرة»

ج - التفــل [45]

يبدو التفل من «الطقوس» أو أقلّه من الممارسات القديمة حيث وإن نحن لم نقف على معلومات بخصوصه في **لسان العرب** بالنسبة للفترة السابقة للإسلام، إلاّ انّه يُنسب الى الرسول أنّه أوصى أصحابه بالتفل والتعوّذ دفعًا لمضرّة رؤيا، واضعًا بذلك نسقًا محدّدًا في القيام بهذه الممارسة، لعب دون شك دور النموذج الذي سيقع الاهتداء به والتماهي معه كل ما دعت الحاجة لتكرار هذا «الطقس»: «اذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فليتفل عن يساره وليتعوّذ [46] فانّها لن تضرّه [47]».

أمّا كيف أصبح التفل من الطقوس الشفائية لاسيّما عند أهل التصوّف فليست لدينا معلومات تاريخية دقيقة حول ذلك، علمًا بأن استعمال المسيح لريقه في إشفاء المرضى لاسيّما القاعدين عن الحركة كما ذكرنا اعلاه يدلّ على انّ هذا التقليد كان معمولاً به في الوسط اليهودي الفلسطيني. هذا ويُنسب الى الحلاّج (ت 309 هـ) استعمال تفلته في شفاء أحدهم: «صبّ شيئا من الماء في صحفة وبصق عليه على ان يجعل هذا الماء في فم المريض» [48].

لقد وقفنا على حالتين استُعمل خلالهما التفل بإفريقيّة، احداهما لشفاء مريض، نُسبت الى السيدة المنوبيّة (ت 665 هـ) والأخرى نسبت إلى العبيدلي (ت 748 هـ) وهي لاتخلو من الطرافة حيث انّها عمليّة رشّ

---

(45) سبق وتعرّضنا للتفل في سياق كلامنا عن المسح لكون هذا الأخير اقترن في عدد من الحالات باستعمال الولي لريقه كمسحوق يدلك به موضع الألم أو الداء. أمّا هنا فنتحدث عن حالات التفل دون مسح اي استعمال الولي لريقه كوسيلة لشفاء المرضى.

(46) التعوّذ يكون بالله وبأسمهائه والمعوّذتين إاي سورة الفلق وتاليتها سورة النّاس] «وروي عن النّبي (..) انه كان يعوّذ نفسه بالمعوّذتين» لسان IV، ص 3163 (طبعة ب).

(47) القشيري، الرسالة، ص 175.

(48) أوردها الراشدي في **ابتسام الغروس**، ص 349 الذي أفرد فيه فصولا كاملة للحديث عن أهل التصوف: أراؤهم أقوالهم، كراماتهم، والذي يدلّ على سعة ثقافته الصوفية وعلى ان النخب المغربية كانت على بيّنة من التصوّف وعلى اطلاع واسع على نظرياته وتاريخه ورجالاته.

جماعي لستّين من فرسان عرب البوادي بواسطة ريق الولي كانت نتيجتها «شفاؤهم» المعنوي أي توبتهم مجسّدة ماديًا بدخولهم في وجد وجذب.

- تنسب **مناقب السيدة المنوبية** إليها شفاؤها أحد المصابين في رجله بواسطة التفل : «ثمّ تفلت على رجلي فوالله منذ تفلت عليها قد ذهب عنّي ما كنت أجده من الوجع ثم قالت قَبلَ الله زياركم وقضى حاجتكم»[49]. الملفت هنا، كما سبق وأشرنا إليه، انّ شفاء المريض وقع تأويله من طرف الوليّة بأنّه علامة رضا الله وقبوله لزيارة المريض، وأنّه هو [أي الله] الذي قضى له حاجته أمّا الوليّة هنا فلم تكن سوى واسطة.

- روى مقديش أنّه بعد أن «تاب» ابراهيم بن يعقوب «صيد عقارب» ولبس الخرقة «وتواجد»[50] على يد الشيخ العبيدلي، «ورأى رفقاؤه ما حلّ به ، انبهتوا ولم يقدروا على النطق، وأومأ إليهم [العبيدلي] فجاؤوا ركضًا، فلمّا وصلوا رشّهم الشيخ بريقه فأخذهم من الوجد ما أخذ زميمهم»[51].

امّا الرواية الأصلية التي يبدو انّ مقديش استقى منها هذا المشهد، فهي قصيدة تنسب الى ابراهيم بن يعقوب نفسه جاء فيها :

«أومأ إليهم فجاءوه يركضون وكلّ من بخّه بريق شفاه حتّى بقي الستّون في مثل منطرح وقالوا جميعًا ذا الولي طعناه»[52] .

لئن تذكر المصادر أمسيات «توبة» بواسطة التفل في الفم[53]، الاّ انّ هذه هي المرّة الأولى التي نقف فيها على مشهد توبة جماعيّة ووجد

(49) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 32.

(50) أي «غلبه الوجد والحال».

(51) أي زعيمهم، **نزهة** II، ص 313

(52) ن.م.، ص 314 - 315.

(53) انظر **مناقب عائشة المنوبية**، ص 26 و 41 وايتسام، ص 398، وانس ص 29. بالنسبة لطقوس الدخول في "طريقة" شيخ من الشيوخ وبالنسبة للطقوس السارية، بالإمكان العودة إلى أطروحتنا، ج I، ص 332 - 351.

جماعي، على إثر عمليّة رش بواسطة ريق الولي. والملفت هنا استعمال كلمة «شفاء» واقتران التفل بالشفاء بحيث تحافظ الممارسة، من حيث وظيفتها - وان كان الشفاء هنا معنوياً وليس ماديًا - على تماسك واستقرار. هذا ووجدت هذه الممارسة بالمغرب الأقصى أيضًا حيث يذكر ابن قنفذ نقلاً عن تشوّف التادلي انّه «جيىء لـ[أبي علي يعزى ابن الشيخ أبي يعزى ت 572 هـ] برجل قعد عن الحركة فمازال يتفل عليه حتى قام» (54).

2 - طقوس وممارسات تعظيم الأولياء

أ - زيارة القبور

لقد إنتشر نوع خاص من الأدب المناقبي خلال الفترة الحفصية يعنى بذكر فضل زيارة هذا المقام أو ذاك القبر (55)، رافقه تحديد دقيق لموقع كل منها في مختلف مقابر إفريقيّة بالقيروان وصفاقس ووطن طرابلس وتونس ، كالجلاّز ومقبرة الشرف أو المقبرة الهنتاتية ومقبرة المشايخ بمرسى الجرّاح. إنّ هذا الأدب يرتبط بتقليد أدبي شهد رواجا بالمشرق خلال المئة الرابعة هـ/10م عُرف بـ «كتب الزيارة» (56) ومن أشهرها كتاب

(54) أنس، ص 29 والجدير بالذكر أن التفل كممارسة شفائية لا يزال يستعمل الى يومنا هذا في باجة «في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية) عند بعض أحفاد احد أولياء المنطقة («سيدي عامر» الذي يروى أنه قدم من «الغرب» من الساقية الحمراء ووادي الذهب من بلاد المغرب في فترة لم نقف عليها بدقة) حيث عاينا هذه الممارسة لاسيما في شفاء الاطفال.

(55) أنظر على سبيل المثال لا الحصر باب ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه (م) 18555. ص 21 ب - 24 أ و مناقب المغارة التي بجبل الزلاج، ن.م. ص 24 أ - 30 ب و (م) 18221 ص 55 أ - 58 أ (والمقصود مغارة الشاذلي ومقامه) وأنظر مناقب السيدة المنوبيّة، ص 22، 23، 27.

(56) نظـ ـــــــ : N. H. OLESEN, "Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints", dans *R.E.I.L*, 1982, p 180

الإشارات في معرفة الزيارات لعلي الهروي (ت 1215م) [57].
لكنه في الواقع يعود إلى طقوس ما قبل الإسلام التي وجدت في أدب الفضائل تعبيرا عنها والتي قام الدين الجديد باستيعابها وإضفاء مسحة إسلامية عليها [58]. وفي إفريقية نفسها إن ظاهرة زيارة القبور والمبيت عندها والإقامة عليها احيانا مدّة السنة [59] ليست بجديدة ولا هي اقترنت فقط بأهل الولاية والتصوف، بل لدينا شهادات على وجود هذه الظاهرة في المئة الرابعة هـ/10م [60]، حيث حظيت قبور بعض الفقهاء بشهرة وكانت موضع تعظيم من طرف العامة منذ تلك الفترة حيث يذكر التجاني قبر الفقيه أبي الحسن علي بن المنّمر (348 - 432 هـ) بغانيمة من وطن طرابلس [61] «والنّاس الى الآن [اي إلى زمانه] يزورون قبره ويتوسّلون الى الله (..)» [62].

لكن الجديد في الفترة الحفصية هو انتشار هذه الظاهرة وتحوّلها إلى نوع من الممارسة الطقوسيّة المقنّنة والمندرجة في إطار ما هو أشمل منها وهو ظاهرة تعظيم الأولياء والتي لعب فيها انتشار نمط معيّن من الأدب المناقبي، أدب فضل الزيارات الذي لم يحظ إلى الآن بكبير عناية دوراً محدداً. علاوة على ما أثارته المسألة من جدل في وسط الفقهاء ومن

---

(57) أنظر : J. SOURDEL THOMINE, " Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe s" dans *R. E. I.*, LV - LVI, fasc 1, 1987 - 89, pp. 319 à 327

(58) أنظر : l'article "Fadila" *E I 2*, II, P 747, 748

(59) انظر **معالم III**، ص 143.

(60) ن.م. عند وفاة أبي الحسن علي إبن محمد (..) المعافري القابسي (ت 403 هـ) «بات عليه عالم كثير» وممن اقام على قبره مدّة السنة الشيخ الفقيه أبي عمران الفاسي (ت 403 هـ)، انظر حوله الدّيباج، ص 43 ـ 44.

(61) له تأليف في الفرائض والحساب والأزمنة، لقي ابن أبي زيد القيرواني وقرأ عليه «هو أوّل من أظهر السنّة بطرابلس لمّا كانت في إفريقيّة الوقعة المعروفة بوقعة المشارقة (407 هـ) قتل فيها الشيعة وأتباعهم» رحلة، ص 264 ـ 267.

(62) ن.م.، ص 317

محاولة لتنظيم هذه الظاهرة والحدّ من جوانبها «البدعيّة»، التي لم يعد بالامكان مواجهتها بالنّهي المطلق.

لقد شهدت إفريقيّة خلال الفترة الحفصية جدلاً حول جواز أو عدم جواز عدد من الممارسات المتّصلة بزيارة القبور وحول طابعها «البدعي» واختلف الفقهاء حول هذه المسألة بين ناهٍ عنها وبين مفتٍ بجوازها واتّجه البعض إلى تقنين وتنظيم عمليّة الوقوف على القبر وآداب الزيارة، وما يحلّ خلالها شرعًا من ممارسات؛ كل ذلك دليل على ما أصبحت تعرفه ظاهرة زيارة القبور - وما رافقها من ممارسات نتعرّض لها أدناه - من انتشار بإفريقيّة خلال الحقبة الحفصية.

إنّ ضعف تأثير أفكار ابن تيميّة (ت 728 / 1338) على الحياة الدينيّة لمعاصريه [63]، والمعارضة والاضطهاد اللذين وُوجهت بهما هذه الأفكار من طرف علماء وقته وهو الذي خصّص عديد الكتابات للنّهي عمّا اسماه «بالزيارات البدعيّة» و«بالعبادة البدعيّة» في باب زيارة قبور الأنبياء والصالحين، بل انّ ما حظي به هو نفسه رغم هذه الكتابات وهذا النهي من تعظيم وتكريم يوم وفاته وكأنّه وليّ من الأولياء [64]، ان دلّ على شيء فهو أولا على انّه لم يكن هنالك إجماع حول هذه المسألة داخل المنظومة الاسلاميّة نفسها وبالمشرق تحديدًا تمامًا كما لم يكن هنالك إجماع بالمغرب الاسلامي كما سنرى بعد حين. ثم ان هذه الظاهرة التي ربّما اقترنت أساسًا عند ظهورها بالدعوة الشيعيّة وعرفت انتعاشًا خاصّة في الأوساط الشيعيّة [65]، ممّا يفسّر الدوافع السياسيّة في المصالحة السنّية الشيعيّة لمصنّف الهروي المذكور أعلاه [66]، الاّ انّها أصبحت خلال المئة

(63) أنظر : OLESEN, *op. cit.*, p. 176

(64) أنظر : *Ibid*, p 177

(65) أنظر : *Ibid*, p. 180 - 181

(66) أنظر : J. SOURDEL - THOMINE, *op. cit.*, p 322 - 323

السادسة هـ/12م عامة ومنتشرة بحيث أجبر الفقهاء والائمة على التعامل معها ومحاولة التذكير بعدد من القواعد في القيام بها ليس إلاّ.

أ - 1 - أدب فضل الزيارات وبداية انتشاره في العهد الحفصي

وإن نحن لم نقف على تحديد دقيق لتاريخ ظهور أوّل مصنّفات او كتابات في هذا الغرض بإفريقيّة، إلاّ أن ما يمكن تأكيده هو رواج هذا الصنف الأدبي خلال الفترة الحفصية بالتوازي مع انتشار أدب المناقب، وإن وجب الاحتراز من نسبة ما ورد في هذه الكتابات الى الولي نفسه، والتي الهدف منها إضفاء مصداقية ومشروعيّة على هذه الكتابات وحمل النّاس على الإكثار من الزيارات . بحيث إنّ ما تحتوي عليه هذه الأدبيات من بداية تقنين وتنظيم اي بداية بلورة طقوسيّة معيّنة، ومن تحديد دقيق لوظائف الزيارة، والتي تضفي عليها نسبتها الى الولي فعالية ونجاعة أقوى، هو بالذات الجدير بعناية المؤرخ لهذه الظواهر.

فهكذا يُحدّد يوم معيّن لزيارة مغارة الشاذلي وهو يوم السبت ويبرّر هذا التحديد المنسوب الى الولي نفسه بانه اليوم الذي دخل فيه لأول مرّة تلك المغارة [67]. كما تحدّد مواعيد اخرى مضبوطة للزيارة، لها هي الأخرى نجاعتها وفعاليتها كالزيارة ليلة الجمعة وقراءة حزب من أحزاب الشاذلي [68]، وتضبط المنافع التي تجنى من مختلف هذه الزيارات [69].

---

(67) **مناقب المغارة التي في بجبل الزلاج** (م) 18555، ص 24 ب المتّصل هو الآخر بمشروعيّة نبوّية أو خضريّة (نسبة الى الخضر ن.م. ص 25 أ)

(68) **ما يذكر بالمقام وفضل زيارته وسبب بنائه** ن.م. ص 22 أ.

(69) كالمبيت 14 ليلة في المقام (ن.م.، ص 22 ب)

كما أنّ اقحام عدّة فقرات حول فضل ومنافع زيارة قبر السيّدة المنّوبية وعدّة أولياء من المئة السابعة هـ/13م وفضل زيارة جبل الجلاّز والمنارة والشرف ضمن **مناقبها** [70]، وما ينسب إليها من وصيّة إلى مريدها عثمان الحدّاد «بزيارة القبور» [71] ومن تحديد لأيام الزيارة على غرار ما ذكرناه أعلاه - يوم الاثنين أو يوم الجمعة - ولعدد الركعات وما يجنيه الزّائر من بركات ومن ثواب، ولموقع القبر بالنسبة لغيره من القبور [72]، كل ذلك يندرج في إطار هذا اللون الأدبي المقحم ضمن أدب المناقب. وقد سبق وأشرنا إلى الدّقة الملحوظة التي يصف بها واضعو هذه الكتب مواقع كل قبر بحيث تكاد أحيانًا تنحصر الاخبار حول هذا الولي او ذاك في ذكر تاريخ وفاته وموقع قبره [73]. و كمثال على هذا الصنف الأدبي نذكر هذه الفقرة من مناقب السيدة المنّوبية : «اسمع حقّا وكن أديب فعليك بزيارة السادة وهم ثمانية تحظى بعز وجود وبركة (..)» [74] وكما ينسب الى الوليّة او الولي حثّ الناس ودعوتهم الى زيارة قبره وذلك من خلال ذكر فضل هذه الزيارة وما يجنيه الزائر من المنافع، والكيفية التي يجب ان تتمّ بها الزيارة كي تأتي أكلها، فكذلك يُنسب الى الرسول حضّه من خلال رؤى في النوم، على زيارة هذا الولي او ذاك ممن تقضى بهم الحاجة [75].

---

(70) مناقب عائشة المنوبية، ص 18

(71) ن.م.

(72) ن.م.، ص 19 - 20.

(73) انظر مثلا باب أصحاب الشاذلي الأربعين في (م) 18555، ص 7 - 16 ومناقب عائشة المنوبية، ص 21 - 24

(74) مناقب، ص 22

(75) ن.م.، ص 11

أ - 2 - بعض الممارسات المتّصلة بزيارة القبور بإفريقيّة خلال الفترة الحفصيّة

نسب إبن ناجي صاحب **معالم الايمان** إلى الدبّاغ انه لما توفّي والده ابو عبد الله محمد الانصاري الدّباغ (ت 618 هـ) «كسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وأخذوا تراب قبره للإستشفاء به» [76]. وكنّا سبق وأشرنا إلى أمثلة أخرى عن هذه الظاهرة ذكرها صاحب **المعالم** [77].

- ان ظاهرة نقل تراب القبور سواء للإستشفاء او للتبرّك او دفعًا لخطر ما كانت منتشرة في مناطق أخرى خلال المئة السابعة هـ/13م حيث وقف التجاني على نفس هذه الظاهرة عند اجتيازه على وطن طرابلس وعلى قبر أبي الحسن علي بن المنمّر (ت 432 هـ) السابق الذكر، بغانيمة : «ويذكر اهل تلك الجهات ان كل رفقة استصحبت شيئا من تراب ذلك القبر فإنها لا يتعدّى عليها، فهم لايزالون ينقلون ترابه فيجدّده من يقصد الأجر من أهل تلك الجهات او من المجتازين عليه» [78].

ان هذه الممارسة قديمة العهد بإفريقيّة، إقترنت أساساً وفي فترة مبكّرة بقبر محرز ابن خلف (ت 413 هـ) [79]، بل انها تعود الى القرون الأولى للإسلام وبوصفها ليست مقتصرة على القبور فقط بل حتى على المسجد الحرام بمكّة كما يدلّ على ذلك الرأي المنسوب الى مالك ابن أنس نفسه فيمن يخرج بحصاء المسجد الحرام في نعليه، إن كان قريبًا من المسجد ردّه وان كان بعيدًا رمى بها [80]. وفي هذا السياق، نُسب إلى

(76) **معالم** III، ص 212

(77) **معالم** IV، ص 42

(78) **رحلة**، ص 317

(79) أنظر الفارسي، **مناقب محرز ابن خلف**، نشر هادي روجي إدريس
éd. H. R. IDRIS, P.U.F., Paris 1959, p 160.

(80) **معالم** III، ص 212

ابي إسحاق الجبنياني (ت 369 هـ) رفضه لقبول حصّيات من المسجد الحرام عُرضت عليه ليُسبّح بها : «يا أحمق ارم بهنّ، فعلى أقلّ من هذا عُبدت الحجارة» (81).

إنّ ظاهرة الاستشفاء بواسطة تراب القبر كانت موجودة بالمشرق وتحديدًا بالاسكندريّة خلال المئة الثامنة هـ/14م على ما يذكره الحميري ابن الصبّاغ عن بعضهم «يحكّ وجهه بتراب قبر[ابي العبّاس المرسي] وواظب على ذلك أيّامًا» (82).

ـ علاوة على نقل تراب القبور، فإن زيارة القبور كانت تقترن بعدد من الممارسات وقفنا عليها بإفريقيّة في الفترة الحفصية : كوضع اليد على القبر، ومسح الوجه بها وتقبيل القبر (83)، والدعاء والتضرّع بالصوت العالي والبكاء والانتحاب والتحدّث إلى الأموات مِنْ على قبورهم وكأنّهم أحياء (84).

ـ كما انّ ظاهرة شد الرّحال إلى القبور والسفر برسم زيارتها وهو من جملة ما نهى عنه إبن تيميّة (85) واعتبره من العبادات «البدعيّة»، كانت هي الأخرى من الممارسات الرائجة، حيث يذكر سفر ابي عبد الله محمّد المغربي (ت 689) من تونس الى القيروان برسم زيارة قبور الصّالحين (86).

---

(81) ن.م..

(82) درّة، ص 194

(83) انظر معالم III، ص 212 و أنس، ص 106.

(84) انظر معالم IV، ص 159 ـ 106 ترجمة أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) عندما انكر عليه البعض واتّهموه بأنه خارج عن اعتقاد اهل السنّة فزار قبور مشيخة القيروان خارج البلد وداخلها وقبور مشيخة الساحل.

(85) أنظر OLESEN, *op. cit.*, p 178 - 179

(86) معالم IV ، ص 106

- حتى قرى القبور وهي من الممارسات القديمة عند العرب حيث يذكر نزول العرب القدامى عند قبر حاتم الطائي فيقريهم :

«قرى قبره الأضياف اذا نزلوا به   ولم يقر قبر قبله الدهرَ راكبًا [87]».

فانّها كانت تمارس بإفريقيّة خلال المئة السابعة هـ/13م بشهادة التجاني عند اجتيازه على بئر طُشّانة «بها قبر يعرف هذا الموضع به فصار القبر اسمًا علمًا له» [88] - ممّا يدلّ على أهميّة القبر والطّقوسيّة المقترنة به في تلك الجهة - وهو لأحد رجال العرب ممن اشتهر بالرّئاسة في قومه وبالكرم، يقول التجاني : «والأعراب إلى الآن إذا نزلوا هناك ولم يكن لهم زاد، قاموا على قبره فنادوا : يا شهوان أقر أضيافك، فيذكرون أنّهم لم يبيتوا قط دون عشاء» [89].

أ - 3 - مواقف الفقهاء [90]

سبق وأشرنا إلى موقف ابن تيميّة (ت 728 / 1328) في الشام الذي كان يعتبر السفر برسم زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وزيارة القبور لطلب حاجة واتخاذ الولي وسيلة أو شفيعًا، من «العبادات البدعيّة» [91]. أمّا بإفريقيّة وفي نفس الفترة تقريبا فقد كان هنالك تيّاران :تيّار يمثّله الشبيبي (ت 782 هـ) وابن ناجي (838 هـ) والبرزلي (ت 844) يعتبر وضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للإستشفاء به، من الممارسات «البدعيّة» و«ينهي عن جميع ذلك.» [92]،

---

(87) أورده التجاني رحلة، ص 311

(88) ن.م.، ص 310

(89) ن.م.، 311

(90) نعالج مسألة مواقف الفقهاء من الولاية بمختلف ممارستها في الباب الخامس من هذا الكتاب نكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على فحوى هذه الإعتراضات.

(91) أنظر : OLESEN, *op, cit.*, p 179

(92) **معالم** III، ص 212 بالنسبة للشبيبي انظر ترجمته في **معالم** IV، ص 203 - 226 وبالنسبة للبرزلي انظر ترجمته في **نيل**، ص 225.

وتيّار يمثّله والد الشيخ الفقيه أبي القاسم العبدوسي الفاسي نزيل تونس وهـو أبو عمـران موسى الذي كان أفتى بجواز ذلك [93] وحتّى العواني (ت 758 هـ) على ماذكره ابن ناجي كان هو الآخر ممن لم يعارض هذه الممارسة بل «يستحسنها» [94].

كما ان اعتراض بعض فقهاء إفريقيّة كان على طريقة الصلاة على القبر بحيث «لايجعل [الزائر] القبر بين يديه بل يصلّي عن يمين القبر او عن يساره (..) وعلى هذا يحمل قول النبي «لاتجعل قبري وثنًا يعبد من دونك» [95].

وهكذا يتّضح ان محتوى هذه الاعتراضات لم يتّجه اساسًا إلى مبدأ زيارة القبور كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي رفضها جملة وتفصيلاً الاّ ما كان منها بهدف التسليم على صاحب القبر ، والدعاء له، والصلاة على راحة نفسه، والاستغفار له، وما تمّ منها لا بواسطة السفر أو شدّ الرحال انّما لوجود الزائر على عين المكان ولاجتيازه على القبر ؛ وان كل ما يتمّ بخلاف ذلك من زيارات بهدف تعظيم الأولياء والأموات واتّخاذهم وسيلة في طلب حاجة، نهى عنه ابن تيميّة واعتبره من «العبادات البدعيّة» [96].

وكمثال على محاولة أحد قضاة إفريقيّة في المئة الثامنة هـ/14م ضبط قواعد مقبولة شرعًا لزيارة القبور وللطّقوسيّة المطلوب التّقيد بها، نورد هذه الفقرة من **أنس الفقير** التي ظاهريًا تصف الكيفية الواجب اتّباعها عند زياة قبر أبي مدين بعبّاد تلمسان، إلاّ أنّها في الواقع تتجاوزها

(93) أورده ابن ناجي «ابن عمران» وهذا على الأرجح تصحيف لأبي عمران موسى بن محمّد إبن معطي العبدوسي (ت 776 هـ) شيخ ابن قنفذ ذكره في أنس، ص 25 وذكر «تعظيمه» لأبي يعزى يلنور.

(94) **معالم** IV، ص 42 و أنظر ترجمته ن.م.، ص 149 ـ 155.

(95) **معالم** III، ص 143.

(96) أنظر OLESEN, *op cit*, p. 179

لتوضّح موقف ابن قنفذ كقاض مالكي في مسألة زيارة القبور وما يحلّ فيها من ممارسات ، وليس تأكيده على عدم تقبيل القبر سوى دليلاً على ذلك :

«وهذا المكان عادة الداخل ان يتنفل فيه. وهو مكان مصلى واحد. فإذا انتفلت فاستند الى القبلة بانحراف وظهرك في ركن الجدار، وسلّم حينئذ على الشيخ من غير تقبيل وقل: جزاك الله خيرًا عن اجتهادك في نفسك وفيمن تعلّق بك من تلامذتك ورحمك ونفعك بعلمك وطاعتك ونفع بك. ثم تقرأ ما تيسّر وتذكر ما تيسّر ثم تدعو بما شئت وان تيسّرت لك صدقة للضعفاء والمساكين الملازمين على الباب فادفعها. فان كان أحد يريد الزيارة فخفّف وإلاّ فاجلس ما شئت إلى ايّ وقت» [97].

هذا وتنسب الى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) محاولة مبكّرة لضبط عدد من الآداب والقواعد في زيارة المقابر .كعدم رفع الصوت، والتزام التواضع، «والاعتبار بمصرع أهل المقابر»، و«عدم الاشتغال بشؤون الدنيا» [98]، بحيث «من لا يدخل المقابر بهذه لا يحلّ له دخولها» [99]. هل المقصود هنا من «عدم الاشتغال بشؤون الدنيا» هو النهي عن طلب الحاجات او التوسّل لدى الولي لقضاء الحوائج. فإذا صحّ هذا الافتراض يكون هذا الموقف المنسوب الى المزوغي، أقرب الى الموقف الذي عبّر عنه ابن تيميّة منه إلى ما رأيناه الى الآن من مواقف فقهاءِ إفريقيّة كابن ناجي وابن قنفذ وغيرهم ممن كان يجيز زيارة القبور لقضاء الحاجات وممن كان أيضًا يمارسها لهذه الغاية [100].

---

(97) أنس ، ص 106.

(98) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555، ص 133 ب.

(99) ن.م.

(100) انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

مهما يكن من أمر، إن ظاهرة زيارة القبور بإفريقية الحفصية كانت لاتزال محدودة نسبيًا مقارنة مع ما كانت أصبحت هذه الظاهرة تكتسيه من أهميّة بالمشرق حيث كانت تتمّ في مواسم محدّدة [101] وفي مواعيد معيّنة وتدوم عددا قارّا من الأيام وتقترن بتظاهرات اقتصادية -سوق مثلا- [102] وبعدد من التقاليد القارّة والمتكرّرة [103]، كما ترافقها أحيانًا «النذور العظيمة» من «البقر والغنم والدراهم والدنانير» [104]. أمّا في بغداد فيروي إبن بطوطة أنّ لأهلها «يوم في كل جمعة لزيارة شيخ [من شيوخ المتصوّفة الشبلى، سري السقطي، بشر الحافي، داود الطائى، أبي القاسم الجنيد وكذلك ابن حنبل وأبي حنيفة] ويوم لشيخ يليه هكذا الى آخر الاسبوع» [105].

ب - الإعتقاد في فضل الآثار

إلى جانب زيارة المقابر وجدت مظاهر أخرى من تعظيم الأولياء واعتقاد بركاتهم والتماسها وهي الاعتقاد في فضل آثارهم وما يتعلّق بها من قدرات خارقة من هنا سعوا الى الفوز بها وحيازتها. لكن هذه المسألة لم تتّخذ يوما نفس الأهميّة والأبعاد ولا نفس الاشكال التي عرفها ما يسمى بـ le culte des reliques في تجربة القداسة في أوروبا الغربية أو لدى المسيحيّة بالمشرق ولا يمكن بالتالي مقارنتها بها.

إنّنا وقفنا على أمثلة عن هذه الظاهرة طوال الفترة الحفصية وفي مختلف الحواضر والمناطق الإفريقية ولدى هذا او ذاك من التيارات

(101) كما بالنسبة لقبر ابراهيم بن أدهم في جبلة من بلاد الشام رحلة بط. 79 وكذلك ن.م.. ص 378 حول مواعيد زيارة أهل سمرقند لقبر ابن عم الرسول قثم ابن العباس بن عبد المطلّب.

(102) ن.م.. ص 79.

(103) ن.م.

(104) ن.م.. ص 378

(105) ن.م.. ص 227

الصوفية، وهي تأخذ اشكالا عديدة كالتبرّك بمرقّعة الولي [106]، او خلط الخبز الذي يخبزه آخر في تنوّره مع الكحل الذي يُكتحل به «فيجدون راحة وشفاء» [107]، او قيام الولي بنفسه بتوزيع كتبه وثيابه على أصحابه عندما تحضره الوفاة [108]، أو أخذ إحرام الولي ووضعه مما يلي الرأس «تبرّكًا بأثره» [109]، أو الثوب «الذي يجعله الولي مباشرًا لجسده المبارك» [110] وغير ذلك من «ملبوسه» حيث يروي الراشدي انه فاز عند موت ابن عروس (ت 868 هـ) بعمامته التي كانت على رأسه وطولها خمسة وعشرين ذراعًا «فكانت لنا من الشيخ (..) غنيمة باردة وهديّة (..) وهي في خزائن تكريمي عوذة شافية وتميمة كافية» [111] وحتى الحجارة التي كان يلقيها الولي على المارّة والزائرين فكان بعضهم يدّخرها «عوذة شافية» [112].

كما كانت بعض الروايات تهدف إلى إظهار منافع اصطحاب بعض ملبوس الأولياء (شاشية مثلا) في الركب دفعا لخطر قطاع الطرق واللصوص [113].

---

(106) مثال ابيعبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ)، **مناقب ابي عبد الله محمّد المغربي** (م) 18441، ص 16 ب

(107) الولي هنا ابو عمران موسى الغفاري (ت 638 هـ) **ن.م**.، ص 51.

(108) كابي سعيد الباجي (ت 628 هـ) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 17945، ص 12 أ وب والملفت هنا رفض أحد الأصحاب قبول هذه الآثار قائلاً: «معاذ الله (..) ان أجعل بيني وبينك من ثياب أو كتب». ن.م. هل هذا نقد غير مباشر من طرف أحد المتأخرين لهذه الظاهرة ومحاولة لإضفاء طابع روحاني على العلاقة بالأولياء في فترة ربّما طغت عليها هذه الظواهر؟

(109) كما فعل الفقيه الرّماح (ت 749 هـ) مع احرام العبيدلي (ت 748 هـ) لإعتقاده فيه **معالم** IV، ص 112.

(110) كما في مناقب احمد بن عروس (ت 868 هـ) **ابتسام**، ص 382.

(111) **ن.م**.، ص 248 - 249

(112) **ن.م**.، ص 342

(113) **أنس**، ص 46 في ذكر مناقب جدّ ابن قنفذ للأم، اللاري (ت 864 هـ)

وبارتباط بالتقليد المديَني - نسبة الى أبي مدين - يروي ابن قنفذ أنّ أبا العبّاس ابن مرزوق التلمساني [114] كان عنده عكّاز أبي مدين «واتحف جدّي [هويعقوب الملاري (ت 764 هـ)] منه بجزء، ورأى له بركة عظيمة» [115].

الاّ ان الظاهرة الجديدة كلّيا في المئة التاسعة هـ/15م لدى ابن عروس تحديدًا هي شراء بعض آثاره - شعر لحيته - من طرف بعض نساء أرباب الدولة الحفصية زمن السلطان عثمان بـ «سبعين دينارا ذهبا» حسب ما رواه الراشدي [116].

إن هذه الظواهر لم تكن خاصة بإفريقية بل كانت أيضا رائجة بالمغرب الأقصى حيث روى صاحب **الأنس** عن الهزميري (ت 706هـ) [117] نقلا عن أحد معاصريه أن «الناس يتزاحمون عليه ويمسحون وجوههم بطرف ثوبه ويجذبه كل واحد منهم اليه» [118]. قد عاين إبن قنفذ نفسه مظاهر من التبرّك بآثار الأولياء خلال سياحته بالمغرب الأقصى (من 759 إلى 776 هـ) وتحديدًا سنة 768هـ في أحواز مراكش حيث رأى شيخًا منقطعا في مغارة للعبادة والناس يتبرّكون به ولا ينصرف احد حتّى يناوله سماطًا من تحت رأسه» [119].

---

(114) تلميذ بلال من اصحاب ابي مدين كان مختصا بخدمته، سكن بعده عبّاد تلمسان، وبه يتصل سند إبن قنفذ في لبس الخرقة، **أنس**، ص 93.

(115) **أنس**، ص 94 كما يعتقد إبن قنفذ أنّه كانت عنده ايضا مرقّعة أبي مدين.

(116) **ابتسام**، ص 244

(117) هو أبو زيد عبد الرحمن الهزميري شيخ طائفة الغماتيين، أخذ ابن قنفذ طريقه بالسند المتصل وترجم له في **أنس**، ص 66 ـ 71

(118) ن.م.، ص 66.

(119) ن.م.، ص 65

ج - تقبيل اليد

ومن المظاهر الأخرى لتعظيم الأولياء تقبيل اليد، وهي أيضا من «طقوسيات» المبايعة [120] كما انّها قد تقترن بمعان مسارية [121]، وتقبيل اليد لا يبدو حكرًا على الأولياء [122]، إنّما قد يشاركهم فيه الفقهاء ممن كان يتمتّع أيضا بنوع من «الكاريزما» عند العامة والخاصة كالشبيبي (ت 782 هـ) مثلا [123].

من المنافع التي تجنى من تقبيل يد الولي علاوة على التبرّك هنالك منح الطمأنينة والراحة النفسية للنّاس، والتي وجب ربطها بما سبق وأشرنا إليه من وظيفة اليد الشفائية [124]. والطريف هنا ان رواية **معالم الإيمان** تبدو وكأنها تسعى إلى منح نوع من المشروعيّة لهذه الممارسة في وجه المعترضين عليها وإلى تثبيتها ضمن جملة ممارسات تعظيم الأولياء، حيث يذكر ابن ناجي اعتراض القديدي (ت 699 هـ) على أبي عبد الله محمّد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ) من أولياء القيروان لكونه «يعطي يد[ه] (..) للصّغير والكبير يقبّلها» [125] فلمّا اذعن الرباوي ومنع يده عن الناس فانه سمع قولا رافقته لطمة في وجهه - وهذه ليست المرّة الأولى التي يقترن فيها المقدّس او عنصر من عناصر الغيب بالعنف - : « يدك فيها راحة للناس فلا تمنعها عن أحد» [126]. عندئذ

---

(120) انظر أطروحتنا، ج I، ص 340 - 341.

(121) بالنسبة للممارسات الساريّة ن. م. ، ج I، ص 347 - 351، و **ابتسام**، ص 452 - 453

(122) تروي **مناقب المغربي** (ت 689 هـ) انّ ابن عبد السلام الذي سيصبح قاضي الجماعة في تونس سنة 734 (إلى وفاته سنة 749 انظر **تاريخ**، ص 71 و 88) بأمر من والده الذي كان يعتقد الولي، قبّل يده (م) 18441، ص 22 أ

(123) **معالم** IV، ص 205

(124) انظر الفقرة حول الطقوس والممارسات الشفائية.

(125) **معالم IV**، ص 47.

(126) ن. م.

أذن له القديدي ان يعود إلى سابق فعله «منذ أطلقوا يدك، فلا تمنعها» [127] .

د ـ الأكل لقمة لقمة من يد الولي

لقد استحوذ الصوفية على عدد من الممارسات والطقوسيات التي كانت رائجة عند أهل الحديث نظرًا لطابعها التماثلي مع السيرة النبويّة بوصفها المثال الأعلى النموذجي الذي يقتدى به ويشكّل المرجعيّة المعياريّة لأي سلوك او تصرّف ، بما من شأنه ان يضفي على أهل التصوّف مشروعية كانوا بأمسّ الحاجة اليها في القرون الأولى لظهور هذا التيّار - المئة الثالثة هـ/9 م - ويعيدهم إلى دائرة المرجعيّة السنّية التي أتهموا بالخروج عليها والارتباط بالدعوة الشيعيّة [128]. وكمثال على توظيف احد اقطاب مدرسة بغداد الصوفية، الجنيد (ت 298 هـ) لمسلسل «لقّمنا لقمة لقمة» ما رواه ابن رشيد بالسّماع عن الخلاسي سنة 684 هـ بمنزله في تونس: « ثم قال كل ما فينا خير لعلّنا أكلنا مع قوم صالحين فيهم خير فأصابنا من بركاتهم فيصيبك من بركاتهم» [129].

ووقفنا على حالة طلب فيها جمهور من أهل العلم بتونس في المئة التاسعة هـ/15م من أحد الأولياء ممن نزل بها في طريقه الى الحج وهو ابو العبّاس أحمد الماكري [130]، إطعامهم لقمة لقمة من يده، رواها الرّصاع في **الفهرست** عن والده : «ضيّفه وتبرك به وأدخله إلى داره ودخل معه أناس من أهل العلم والخير فرغبوا من الشيخ ان يطعمهم لقمة

---

(127) ن.م.

(128) نرى نفس هذه « الاتّهامات » يوجّهها ابن خلدون إلى بعض اهل التصوّف والمتأخّرين منهم. انظر المقدّمة (ط. دار الجيل)، ص 523 ـ 524.

(129) ملء II، ص 354 ـ 355.

(130) ذكره الرصّاع **فهرست** ، ص 192.

لقمة بيده فأجابهم وأطعم النـاس كلهم» [131] وكان الرّصـاع «آخـر من أكـل بيـده».

3 - إشكاليّة الولاية والسحر

هل أنّ بعض الممارسـات و«الطقـوس» التي كـانت تمارس من طرف الأولياء والصوفية وتدرج في باب كراماتهم وتحشر مع جملة مناقبهم تمتّ إلى دائرة الدين ام السحر، وهل بين الدائرتين فصل محكم وقطيعة مطلقة ام ان بينهمـا «حل تـواصلي» كمـا يسـمّيه م. مـوس [132] ؟ وهل أنّ «في طقوسـية الدين هنالك أفعال وأشيـاء وأفكار، قد يستعملهـا هذا الأخير كما يستعملها السحر الذي يقوم الدين بمنافسته» [133] علمّا بانّ هذا لا ينفي وجود فوارق جـوهريّة ومـوضـوعيّة بينهمـا يجب تحديدها كي لانخطئ في تقيـيم هذا الطقس او ذاك ، لاسيّمـا وأنّ الاسلام دمج او صـهـر في بوتقتـه عـديد الممارسـات والطقـوس التي كـانـت تطبع الحيـاة الدينيّة في الجزيرة العربيـة قبل ظهـوره، كمـا سبق ورأينا بالنسبـة للرقيـة، والعـوذة، وكمـا سنرى أدناه في بعض الأمـثلة، الا انّه بدمـجـه هذا ادخل على هذه الطقوس تغييرًا هيكليا نقلها من دائرة السحر الى دائرة الدين.

أ - الـدّعـــــاء

لقـد سبق لنا التعرّض إلى هذه الممارسة [134] التي تعـتبر مـن أكثـر الممارسات المتّصلة بالولاية رواجا وذلك بشكليها : دعاء لفلان ودعاء عليه وتكاد لا تخلو ترجمة او مـصنّف في مناقب ولي من الأولياء من الحديث «عن دعائه المستجاب» واجتمـاع الناس عليه لطلب الدعاء، وخشية السلطان

---

(131) ن. م.

(132) أنظر M. MAUSS, *op cit*, p. 408

(133) أنظر *Ibid*, note 108.

(134) انظر الفصل الثـامن حيث ذكرنا الدعـاء من ضمن آليات السـيطرة الكاريزمـاتية للولي. أمـا هنا فلا نتناول هذه الممارسة إلا من زاوية العلاقة بين الولاية والسحر.

من دعاء الولي عليه والتماسه الدعاء له، وفتوى الفقهاء في ما هو جائز من الدعاء [135]. ويبدو لنا من الصعب الخوض في أنترولوبوجيا الخوف في تجربة الولاية بإفريقيّة الحفصية بمعزل عن الدعاء؛ فبواسطته وبواسطة ما نسب اليه من نجاعة وفعالية، يجلب الولي البركات والخيرات، او المصائب والاهوال [136]. الآ أنّ نجاعته او فعاليته هذه، مأتاها القوى الدينية التي يقع التوجه اليها (هنا الله)، في حين ان اللعنة التي يطلقها الساحر تكتفي بذاتها ولا تتوجه الى اية قوة خارجة عليها [137]، وهذا يبدو جليا من خلال الدعاء الذي نسبته مناقب أبي سعيد الباجي (628 هـ) إليه على أحد «الظّالمين» وممن «عظمت إذايته» : «اللّهم خذه كما أخذ عبادك وأغضب عليه كما غضب على خلقك إنّك على كلّ شيء قدير يا شديد البطش أشدد وطأتك وعقابك» [138].

ب ـ بعض الرواسب من الشعوذة والطقوس السحرية؟

هل ان نظرية موس في «الحل التواصلي» بين السحر والدين يمكن ان تعيننا على فهم استمرار بعض مظاهر الشعوذة كالتي ذكرها التجاني في رحلته عند اجتيازه على زريق بين قابس ومارث [139] وفي سياق كلامه عن ابي غرارة [140] من أولياء البربر انّه «حكم على العرب بأنواع من الشعوذة فلا يقدر احد على مخالفته» [141].

---

(135) كما فعل ابن قنفذ في ذيل انس الفقير، ص 115 ـ 116.

(136) نفرد تحليلا للظاهرة ولمختلف أشكالها ضمن آليات السيطرة الكاريزماتية أنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(137) أنظر M. MAUSS., *op cit*, p. 410

(138) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 49

(139) انظر الخارطة ملحق 3.

(140) انظر حوله رحلة، ص 180 ـ 181.

(141) ن.م.، ص 180

كما ورد في **مناقب السيدة المنوبية** إيعازها الى بعض من جاءها يشكو من أحد الظالمين بان «يأخذ رأس كرنب ويهشّمه بسكين، ففعل ما أمرته به فما كانت إلاّ عدّة من أيّام حتى وجد الظالم وقد هشّمه قطّاع الطريق تهشيمًا بالرماح والسيوف»[142].

ومن الأمثلة الأخرى عن وجود رواسب من طقوس سحرية في الفترة الحفصية (المئة التاسعة هـ/15م) ماروواه الراشدي في مسألة مزاولة الجن في سياق كلامه عن أحد خواص إبن عروس ممن كان يتعاطى هذا النشاط وهو ابو محمّد عبد السلام بن عمر اللواتي الساكن جنّة الولي: «وغالب ظنّي انّه يعالج بشئ من القرآن دون ما يتعاهده الغير في ذلك من العزائم والألفاظ التي لا يُعلم لها حقيقة»[143].

وجاء في مناقب إبن عروس ايضا قوله «من يعطيني رأسا من البقر اقطع له به رأس سعيد» أحد الشيوخ الأعراب[144] فأعطي، وبعد يومين او ثلاثة عثر على سعيد المذكور مقتولا.

- «طقس» سحري ام حركة ذات مغزى رمزي؟

جاء في مناقب ابن عروس أنّه «اخذ عود رمح كان عنده وعكسه بحيث صار الأعلى منه أسفل»(..) وبعد أيام أخذ السلطان المعني بالرواية وهو من كبار قوّاد الدولة الحفصية واستولى على جميع أمواله[145].

---

(142) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 29.

(143) **ابتسام**، ص 389.

(144) **ن.م**، ص 459 هو «الشيخ سعيد ابن احمد بن ابي صنعون الحكيمي كان حينئذ صاحب الكلمة المطاعة في كافة عرب افريقيّة».

(145) **ن.م**.. ص 441.

وغالبا ما يلجأ ابن عروس الى هذه الايحاءات فعندما يريد تمثيل الموت مثلا، يُعدّ ما يشبه القبر[146]. فهل أن الفعل الذي يقوم به الولي هو من باب الطّقس السّحري أم مجرّد إيحاء ذي طابع رمزي؟ نحن نرجّح الاحتمال الثاني حيث انّ نمط اتصال الولي مع زائريه وأصحاب الحوائج، كما رأينا في الفصل السابق[147]، هو النمط الايحائي والرّمزي ؛ وحيث تبقى بصفة عامة الظواهر التي قد تمتّ إلى الموروث السحري القديم قليلة بإفريقيّة في الفترة الحفصية ، من خلال شهادات وروايات المصادر، ممّا يؤكد مدى عمق انصهار إفريقيّة في المنظومة الإسلاميّة ومدى تراجع وانحسار الموروث البربري القديم واقتصاره على مناطق محدّدة - والأمثلة التي عاينها التجاني هي خير دليلٍ على ذلك - في حين اكتست هذه الظواهر أهمية أكبر وحضوراً أهم في بقيّة بلاد المغرب الاسلامي المعروفة بكثافاتها البربريّة. يقول ابن خلدون في سياق ذكره لـ«فضائل البربر قديما وحديثًا»[148]: «**ومن مشاهير زناتة أيضا موسى بن صالح الغمري، (..) وهو وان لم توقفنا الأخبار الصحيحة على الجلي من أمره في دينه، فهو من محاسن هذا الجيل الشاهدة بوجود الخواص الإنسانيّة فيهم؛ من ولاية وكهانة وعلم وسحر وكل نوع من آثار الخليقة (..) وأما وقوع الخوارق فيهم وظهور الكاملين في النوع الانساني من أشخاصهم، فقد كان فيهم من الأولياء المحدثين أهل النفوس القدسيّة والعلوم الموهوبة. ومن حملة العلم عن التابعين ومن بعدهم من الأئمة والكهّان المفطورين على المطلع للأسرار المغيّبة**».

(146) ن.م.، ص 389.
(147) أنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.
(148) انظر عبر VI، ص 209 ـ 211.

ان مصطلح «الحل التواصلي» الذي قد يسمح لنا بمقاربة بعض الممارسات والطقوس المذكورة أعلاه، لايعني انتفاء او غياب الفارق الجوهري بين ما يندرج في دائرة الطقوس السحرية، وما يندرج - رغم حفاظه على اشكال قديمة موروثة من الطقس السحري - في دائرة الطقوس الدينية، وهو ماذكرناه في مقدّمة هذه الفقرة. ونتبيّنه من خلال هذه الأمثلة :

- فالسيّدة المنوبية حتى عندما توعز الى من استغاث بها على ظالم بأن يأخذ رأس كرنب ويهشّمه فانما تؤكد **مناقبها** «انّ قولها [انّما هو] بالله» [149].

- وحتى مزاولة الجن التي رأينا اعلاه انّها كانت لاتزال تمارس من طرف بعضهم كطقس سحري فان عبد السلام اللواتي، الساكن بجنة ابن عروس والقائم بها انما كان بشهادة الراشدي «يعالج بشيء من القرآن وبالذكر «لاإله الاّ الله وحده لاشريك له، له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير» [150].

- أما كتابة الأحراز وهي الأخرى من الطقوس القديمة [151]، فالفارق الجوهري بينها وبين التعويذات ذات الطابع السحري هو انها «تذكر بوضوح ودون مواربة قوّة دينيّة» [152] تستعين بها وتعتمد عليها، ولا نجاعة ولا فعالية لها الا بفضل تلك القوّة وبفضل القدرة المنسوبة اليها. يروي لنا الحميري ابن الصبّاغ أن أبا عبد الله القرطبي كتب حرزا لاحد المعوقين : «عَامَلْتُهُ متسترًا بأسماء الله»، وقال له: «اجعله في شيء

---

(149) مناقب عائشة المنوبية، ص 29

(150) ابتسام، ص 389.

(151) انظر اعلاه.

(152) أنظر : M. MAUSS, *op. cit*, p. 410

من الزيت وادهن به وأرجو الله خيرًا (..) «قال فدهنه فبرىء» [153].
رواية اخرى وردت في مناقب محمّد إبن سلطان الذي طلب منه أخوه ماضي إبن سلطان ان يكتب شيئا ويرمي به في البئر «حتى يفور الماء» ثم ان يقوم بنفس العمليّة حتى «يعود الماء». فلما سئل محمّد ابن سلطان «ماذا كتب في الشقف أجاب: «باسم الله الرحمن الرحيم. اللهم الهم بك منك إليك». بها غار الماء وبها رجع» [154].

- علما بان الفعاليّة او النجاعة هنا ليست متأتية من الكلمة نفسها او في حدّ ذاتها بل من البركة الموهوبة للولي اي من تلك النّعمة الإلهيّة التي تعتبر أساس كاريزما الأولياء. وقد روى احد كتب المناقب كيف ان رجلا ظنّ انّ بامكانه لمجرّد ان يتفوّه بما تفوّه به الولي وهوجزء من آية قرآنية ، شفاء أحد المصابين بصرع، فقيل له : «هيهات حتى يكون لك صرف [155] سيدي أبي عبد الله محمد ابن سلطان فحينئذ يطيعك الأنس والجان» [156]. هذا هو دون شك فارق جوهري بين قدرة الكلمة ونجاعتها وفعاليتها في الطقس السحري حيث تبدو مطلقة، وقدرتها ونجاعتها وفعاليتها النسبيّة في الطقس الديني حيث هي مرتهنة لما هو أعلى منها وخارج على نطاقها: القدرة الإلهية. وفي هذه الحال تبدو قدرة الولي على التصرف، نتاجًا او إفرازًا لهذه القدرة الإلهية و مظهرًا من مظاهرها وتجلٍّ من تجلياتها، بحيث يبدو الولي هنا أقرب الى الوسيط منه الى المتصرّف بقدراته الخاصة لاسيما بقدرته على الخلق [157].

---

(153) درّة، ص 209

(154) ن.م.، ص 203

(155) هذه الكلمة ومرادفاتها التصرّف والتصريف كثيرًا ما ترد في مصادرنا حيث يعرّف بالأولياء والصوفية بأنهم «أهل التصرّف [او التصريف] في الكون (**مناقب عائشة المنوبية**، ص 29) وهذا التصرّف هو بالذات تلك القدرة الخارقة على التحكّم بالقوانين الطبيعيّة وهو ما يسمّى عادة بالبركة والكاريزما الملازمة للأولياء.

(156) **مناقب أبي العزائم ماضي إبن سلطان** (م) 18555، ص 92 ب

(157) انظر M. MAUSS, *op cit*, p. 406

في خاتمة هذا الفصل لايسعنا سوى ان نؤكّد على الطابع النسبي حتما لما قدّمناه من ملاحظات أو من افتراضات نحن واعون بمحدوديتها. إن توخي المنهجية التاريخية أي مراعاة عنصري الفضاء والزمان، يكتسي أهمية حيوية لأنّه بدا لنا انّ ما كُتِب الى الآن إمّا انطلق من ملاحظات اثنوغرافيّة على قاعدة طقوس وممارسات وقعت معاينتها في الفترة المعاصرة [158] (ابتداء من القرن الثالث عشر هـ/19م) في ظل تطوّر الاثنوغرافيا الاستعماريّة، وفي مناطق من المغرب الإسلامي عُرفت بكثافاتها البربرية، امّا طغى عليها البعد البسيكو - سوسيولوجي وقلّما رافقتها أبحاث ودراسات تاريخيّة تعتمد العودة الى النصوص والمصادر التّاريخيّة [159].

---

(158) انظر مثلا DOUTTE, *Magie et religion*

(159) كما تؤكده جانين تومين في مقالها J. SOURDEL THOMINE, "Traditions d'emprunt ...", *R. E. I. op cit*, pp 302 - 321.

الفصل الحادي عشر

المثال الأعلى الولائي بإفريقية
خلال الحقبة الحفصية :
مقوّماته وتطوّره

1 ـ النماذج المثالية

لقد أكدنا مرارا في هذا الكتاب على الدور الذي لعبته شخصية الرسول بوصفه النموذج المثالي الذي يقع التماثل معه. وقد نخطئ إذا اعتبرناه شكّل فقط مصدر مشروعية للتصوّف إزاء جماعة القضاة وأهل الفتيا أو أن التماثل معه كان من باب المنفعة والحسابات الضيقة. إن البعد المعياري والمثالي لشخصية الرسول يتجاوز في الواقع الدائرة الصوفية ليشكّل أحد ثوابت الشخصية الإسلامية [1]. صحيح أن سيرة الرسول وأحاديثه عرفت خلال التاريخ الإسلامي وفي مختلف الصراعات الساسية والدينية والمذهبية التي شهدها ، عملية توظيف ، إلا أن هذا التوظيف ما كان ليقع لو أن المثال المحمّدي لم يكن يشكّل بالفعل المقياس الذي به يقاس كل شيء(من أقوال وسلوكيات) والمرجع الفيصل والنموذج الذي يُحتذى وذلك في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية الإسلامية. ومن الأقوال التي تؤكّد مكانة النموذج المحمّدي، جاء في **طبقات** السلمي منسوبا الى الجنيد (ت 298 هـ/910 م) هذا القول : «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلا من إقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه » [2]. أما السهروردي في **عوارفه** فقد ماثل بين علاقة المريدين بشيخهم وعلاقة الصحابة بالرسول وأكد هو الآخر على الطابع المثالي للنموذج المحمّدي : « أدب المريدين مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب؛ وللقوم في ذلك اقتداء برسول الله (..) وأصحابه» [3]؛ «أخلاق المشايخ مهذبة بحسن الإقتداء برسول الله(..) وهم أحق الناس

---

(1) من ديباجة الرصّاع لفهرسه :«الحمد لله الذي (..) وصل سلسلة الصراط المستقيم من يد صاحب الخلق العظيم إلى من سبقت له قسمة الغنائم من يد القاسم النبيء الكريم» **فهرست** ص 3. أمّا أهل بيت الرسول فإنهم «أهل الحقيقة والطريقة والتعليم» ن.م.، ص 4 (ومن الملفت هنا أنّ هذا هو التحديد الذي يعرّف به عادة أهل التصوّف وبالتالي التماهي بين الشرفاء والصوفية).

(2) السلمي ، **طبقات** ، ص 145 – 155.

(3) **عوارف** ، ص 403.

بإحياء سنّته في كل ما أمر وندب وأنكر وأوجب » [4]؛ الصوفية أوفر الناس حظا في الإقتداء برسول الله (..) وأحقّهم بإحياء سنّته والتخلّق بأخلاق رسول الله (..) من حسن الإقتداء وإحياء سنّته » [5].

ولدينا عديد الأمثلة ليس فقط على استشهاد أولياء وصوفية إفريقية بالمثال المحمدي [6]، بل إنّ كتب المناقب تزخر بروايات لرؤى تجمع الأولياء بالرسول في علاقة مسارّية مباشرة، بل في علاقة رحم؛ فمناقب أبي الحسن الشاذلي روّجت لعلاقة النسب الدموي بينه وبين الرسول [7]، ليس من المهم مرة أخرى البحث عن مدى صحتها لكن المهم هو اعتقاد الناس في هذا النسب الشريف وما يحمله هذا الإعتقاد من معان أنتروبولوجية متصلة بالشخصية الجماعية الإسلامية وبالوظيفة الإجتماعية لهذا الإعتقاد، مما يفسّر ترويج مناقب أبي الحسن لهذا الإنتساب؛ فعلاوة على ذلك تروي هذه الأخيرة رؤية للرسول في المنام يقول عن الولي : «ابو الحسن ولدي حسّا ومعنى والولد جزء من الوالد فمن تمسّك بالجزء تمسّك بالكلّ» [8].

كما جاء في مناقب أبي عبد الله محمّد بن سلطان (ت 701 هـ/1301م) (من تلامذة الشاذلي) أنه إذا رأى الرسول في النوم «أكثر ما يخاطبـ[ـه] : يا ولدي » [9]، وتُنسب إليه هذه الرؤية : «قال (..) رأيت كأني ارضع لسان رسول الله كما يزق الحمام فرخه» [10]؛ اذا رابطة

(4) ن.م. ، ص 420.

(5) عوارف ، ص 229.

(6) تروي مناقب أبي سعيد الباجي إستشهاده بما فعل الرسول عندما عرض الله عليه جبال تهامة ذهبًا وفضة تسير معه حيث سار وتقبل معه حيث أقبل ولا ينقص له من الأجر شيء وكيف ردّها الرسول. انظر (م) 18419، ص 46 أ و (م) 17945، ص 14 ب.

(7) درّة ، ص 23 .

(8) ن. م. ، ص 190.

(9) ن.م. ، ص 197.

(10) مناقب أبي العزائم ماضي إبن سلطان (م) 18555، ص 94 أ.

رحم - وهي التي تربط الحمام بفراخه - ورابطة كلم - ترمز إليها رضاعة اللسان - وقد لا نستغرب أن الحبة التي يقتات منها الحمام ويطعمونها لفراخهم ترمز هنا الى رابطة الحب بين الرسول والولي [11]، بحيث تجسّد هذه الرؤية المسارية المقوّمات الثلاثة للعلاقة مع الرسول كما تتمثلها تجربة الولاية :

- صلة رحم وكأننا بالولاية المحمّدية هي الرحم الذي منه تخرج التجارب الولائية.

- القُوت الروحي والزاد اللذان تستمدّهما الولاية من اقوال الرسول وبالتالي مشروعيتها.

- علاقة الحب بين الولي والرسول.

إن صلة الرحم هذه والعلاقة الأبوية بين الولي والرسول بوصفها القاعدة والإطار الذي تندرج فيه علاقة التماثل والتشابه ، نراها أيضا في هذا القول المنسوب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ/1276م) وهو الآخر من التيار الشاذلي : «التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي [محمد] لأنه وارث من أخلاقه وسنّته والولد إذا لم يشبّه بأبيه لا خير فيه» [12].

كما أن مفاخرات عائشة المنوبية تزخر هي الأخرى بأقوال حول علاقة مساريّة مباشرة بينها وبين الرسول [13].

إنّ فكرة الولي «خليفة» الرسول، وهي من الأفكار الرائجة في التيار السبعيني والأكبري [14]، نراها بوضوح في **مناقب احمد التباسي**

---

(11) وقد جعل الهجوري أصل كلمة حب من حبّة أنظر HUJWIRI, *Somme spirituelle*, traduction D.J. MORTAZAVI , Sindbad, Paris ,1988, p 351 .

(12) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555 ، ص 131 أ.

(13) **مناقب عائشة المنّوبية**، ص 5 - 9 و12 .

(14) أنظر إبن عربي ، **فصوص الحكم** ، تحقيق وتعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ، د.ت. ص 1966 .

(ت 928 هـ) تلميذ أحمد بن مخلوف الشابي، وفي رؤية له مع الرسول يقول له : «ستكون خليفتي في أمتي وتحيا بك وفي زمانك سنين» [15]، يتلوها طقس يمسح خلاله الرسول الولي [16].

أما عن وظيفة سلسلات السند ، التي تنتهي إلى الرسول ، فإنها تخضع لمنطق أقرب الى منطق الضرورة منه إلى منطق النجاعة ، مع وجود هذا الأخير والحاجة اليه كما يتضح من هذا القول المنسوب إلى أحمد التباسي ردا على استفسار تلميذه أبي الحسن علي بن ميمون ، حول هذه السلسلات التي توجد «عند كل من [الأولياء] (..) تنتهي إلى رجال كرام وتنتهي إلى سيد الأنام فهل هي حجّة رفيعة أم هي كسراب بقيعة ؟» [17] أما جواب التباسي - بعد أن أكد على أن هذه السلسلة «نسبة حقيقية (..)» [18] فقد جاء فيه وهذا هو الأهم : «فمن لم يكن أصله منه [أي من الرسول] ثابت وفرعه منه ثابت فبابه مسدود وعلمه وعمله عليه مردود ، فلا يمكن منه بالحقائق تصريح ولا يكون منه لباطن المريدين تلقيح» [19] بحيث في غياب هذا الإتصال بواسطة السند بالرسول انتفت الولاية اي انعدم وجودها وهو ما تحيل اليه عبارات «مردود» و«مسدود » واستعمال أدوات النفي «لا يمكن» «لا يكون» .

وبعد الرسول مباشرة وبالذات بسبب علاقتهم به وقربهم منه يأتي الصحابة الذين يحتلّون في الشخصية الإسلامية ككل وليس فقط عند أهل التصوف مكانة ميّزة بين النماذج المثالية ، ألم يصفهم الرصّاع بأنهم «نجوم

---

(15) **مناقب أحمد التباسي** (م) 18110 ، ص 13 أ.

(16) **ن.م**.

(17) **ن.م**. ، ص 8 أ.

(18) حيث أن إضفاء مصداقية على هذه السلسلات من خلال أحد كبار أولياء المئة التاسعة هـ هو من ضمن وظائف الخطاب المناقبي .

(19) **مناقب أحمد التباسي** . ص 8 أ وب.

الإهتداء وأقمار الإقتداء»[20]. يقول السهروردي «كان السلف أقرب إلى عهد رسول الله (..) وهديهم أشبه بهدي رسول الله»[21]. هنا تبرز القيمة المثالية للزمن المؤسّس فكأننا أمام سلسلة نماذج مثالية تتتابع[22] وتتدرّج إنطلاقا من النموذج الأول والأمثل أي النموذج المحمّدي وتستمد من قربها منه ومن زمنه ، قيمتها النموذجية او المثالية. والملفت هو بقاء هذه النماذج المثالية رغم عامل البعد الزمني حيّة في الوعي الجماعي ولدى النخبة بإفريقية فنرى الرصّاع مثلا يشيد بزهد أحد معاصريه من الصوفية هو أبو الحسن علي الجبالي[23] قائلا : «أدرك التابعين في زهده وورعه»[24].

كما لا بدّ من الإشارة إلى مدى حضور وحيوية النماذج الصوفية ذات الأصل المشرقي في التصوف والولاية بإفريقية لصفتها المزدوجة كمصدر مشروعية مأتاها المشرق - وهو الذي لعب تاريخيا وفي الخيال الجماعي دور مانح المشروعية تجاوزت الدائرة الدينية والسياسية - الدينية إلى الدائرة الثقافية - وكشخصيات مثالية أي من النوع الذي تماثل معها أولياء إفريقيّة وصوفيتها وهو ما تشهد عليه كتب المناقب التي تزخر بأقوال منسوبة لائمة التصوف وشيوخه المؤسّسين[25] وبحالات إنتساب إليهم سواء بالإسناد المتصل أو مباشرة على نمط المنوبية مثلا[26] .

(20) **فهرست** ، ص 4.

(21) **عوارف** ، ص 189.

(22) أو ليس مصطلح «التابعون» الذي يُطلق على الطبقة الثانية التي تلت مباشرة الصحابة ، أبلغ تعبير عن هذا التدرّج والتسلسل الزمني (ثم تابعو التابعين...)

(23) ت 848 هـ/1444 م (أنظر **تاريخ** ، ص 141) تلميذ أبي حفص عمر الراكراكي (حول هذا الأخير أنظر **تاريخ** ، ص 155 و**فهرست** ، ص 197) من الأولياء الذين أدركهم الرصّاع ولازمهم ونسب إليهم «كرامات كثيرة وحكايات غريبة» دفن بجبل المرسى **فهرست** ، ص 196 - 197

(24) **فهرست** ، ص 196.

(25) أنظر أطروحتنا **التصوّف في إفريقية** ، الم. الم. ، الفصل IX .

(26) أنظر **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 5 - 9 و 12 .

إلا أنّ النماذج التي مأتاها المغرب الإسلامي ما لبثت هي الأخرى إبتداء من المئة السادسة هـ وتحديدا من أبي مدين أن اكتسبت بعدا نموذجيا مثاليا وأصبحت بدورها مصدر مشروعية وهنا لا بدّ من الإشارة إلى وظيفة سلسلات السند المَدّيَنية في إكساب مشروعية بالنسبة لمن عقبه من الصوفية . لقد لعب المغرب الأقصى إلى حد ما كما ذكرنا في تاريخ التصوف المغربي دور منتج و«مصدّر» النماذج ذات الحيوية والتأثير أمثال أبي العباس السبتي (ت 601 هـ) الذي إليه - إلى «مدرسته» لكن أيضا إلى النموذج الولائي الذي جسّده- ينتسب أحد أولياء إفريقية المتأخرين وهو أحمد ابن عروس الذي ينسب إليه الراشدي قوله لأحد زواره : «نحن من آزمور وسلا»[27]. إلا أنّ إفريقية التي ساهمت من خلال تعاليم أبي سعيد الباجي في تكوين الشخصية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي ثم في صقل وبلورة «مدرسته» الصوفية قبل توجهه النهائي إلى المشرق وبعيده من خلال أصحابه الذين بقوا بإفريقية والذين يعود إليهم فضل نشر فكره وتعاليمه داخل إفريقية[28]، أصبحت هي الأخرى لها نماذجها وفي رأس قائمة هؤلاء الشاذلي. بحيث يبدو لنا أنه ليس من المهم في هذا الإطار أن نبحث في صحة انتساب المنوبية إلى الشاذلي وهل بالفعل كانت إحدى تلاميذه، في حين أنّ الأمر يصبح مهمّا لمؤرخ المدارس الصوفية، بقدر ما يهمنا أنّ أحد كتب المناقب بإفريقية الحفصية يتّخذ الشاذلي كنموذج مثالي ينتسب إليه؛ حيث ينسب إلى المنوبية قولها : «أنا شاذلية أقراني»[29]. ونفس هذا الإنتساب وقفنا عليه عند إبن عروس أيضا؛ وإلى جانب الشاذلي لكن دونه أهمية نرى أولياء آخرين إرتقوا بدورهم إلى مكانة النماذج التي تُحتذى كعثمان القرنبالي[30] مثلا ، حيث ينسب

---

(27) **إبتسام** ، ص 432 .

(28) أنظر دور أسرة المزوغي في قصور الساف ووطن صفاقس في هذا المجال .

(29) **مناقب** ، ص 5 وخاصة 7 و 8 .

(30) سبق ذكره. ابتسام، ص 221 ـ 222 و 231 و 319 و 331 ـ 332.

الراشدي إلى البرزلي الفقيه صاحب النوازل وتلميذ إبن عرفة قوله : «هذا قرنبالي زمانه».

إن تجربة الولاية بإفريقية الحفصية رغم تماهيها وتماثلها مع نماذج مثالية مأتاها المشرق ، مصدر المشروعية ، وبصفة أقل مع نماذج مأتاها المغرب الأقصى ، إستطاعت في ظرف وجيز (قرنان أو ثلاثة) أن تخلق نماذجها الخاصة . إنّ هذه العملية هي في الواقع سابقة لفترتنا ولا شكّ أن المنزلة التي تبوّأها باكرا محرز ابن خلف في المخيال الجماعي وفي الشخصية والثقافة الشعبية الإفريقية تشهد على ذلك .

بين المثال الأعلى الولائي الذي كانت إفريقية دوما تتطلع إليه والمستوحى من تصوف السلف والذي ساهمت في نحته والترويج له كتب التصوف وكتب التراجم التي مأتاها المشرق والذي جسّدته إلى حد بعيد التجارب الصوفية والولائية المبكّرة ، وبين الديناميية الداخلية للتصوف بإفريقية وحركته التاريخية وجدليته الإجتماعية ، والتي لم تكن بمنأى عن حركة تطور التصوف الإسلامي ككل ، إمتدت تلك الفسحة التي ستنتعش وتبرز فيها نماذج ولائية سوف تسهم تدريجيا في إعادة صياغة المثال الأعلى الولائي «القديم» ضمن نسق معقّد ومتشعّب شهد عودات إلى الوراء وفترات تعايش متفاوتة الطول بين «الجديد» و«القديم» ، وبلورة مثال أعلى «جديد» لكن دون أن يموت تماما القديم ، سنحاول الآن الإحاطة بأبرز معالمه وأطوار ولادته العسيرة .

2 - المقدّس والعنف : الولي «الجزّار» والولي الحليم

أحصينا على سبيل المثال من جملة 52 كرامة نُسبت إلى المنّوبية 14 كرامات في الإنتقام أي ما يساوي نسبة 26,9% وهو ثاني صنف من الكرامات أهمية بعد كرامات المكاشفة [31] علما بأن 10 من أصل الـ 14 أي 71,3% تمثّلت في قتل المنتقم منه (أو منها) أما الأربعة الباقية فهي

(31) أنظر الجدول أدناه .

تندرج ضمن ما يمكن تسميته بكرامات السخط (عقوبة ودعاء غير مشفوع بقتل) . إنّ العدد الهام لكرامات الإنتقام المنسوبة إلى الأولياء وبنية هذه الكرامات جعلانا نتساءل عن وظيفتها الحقيقية . إنّ جل هذه الكرامات ، كرامات الإنتقام لا سيما القاتل منها ، موجه ضد السلطة السياسية بمختلف «أجهزتها» أو رموزها ، فعلى سبيل المثال 10/4 عند المنوبية ؛ وإذا راعينا كل فئة من الفئات الإجتماعية المسلط عليها عنف الأولياء ، على حدة ، تتضح مدى أهمية «العنف المقدس» المسلّط على ممثلي السلطة السياسية حسب الجدول التالي :

الفئة الإجتماعية	عدد كرامات الإنتقام
- ممثلو السلطة : (السلطان، شيخ منوبة، قائد الحمامات)	4
- نســــاء	2
- فئة «أهل العلم»، شهود وقضاة	2
- صفـات متنوعـــة	2

كرامات القتل وضحاياه المصدر : مناقب عائشة المنوبية

فإلى أي حد يمكن إعتبار العنف المنسوب إلى الأولياء والموجه ضد السلطة السياسية شكلا من أشكال إنتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلّط عليه والممارَس من طرف السلطة السياسية ، مما قد يفسر وجود هذه الشحنة من العنف المودعة في أدب المناقب والموكولة إلى الولي الذي يصبح معبّأ بها ومنتجاً لها تماما كما في الطرف المقابل يوجد الحكم بوصفه القطب المنتج أصلا للعنف. إن جلّ استعمالات العنف والإنتقام مسلط بالدرجة الأولى على أعوان السلطة وبدرجة ثانية على المنتقدين أو المعترضين من قضاة وفقهاء وغيرهم من هنا نستشعر وظيفة كتب المناقب في إراحة المجموعة وتخليصها من مشاعر الإنتقام والحقد والضغينة تجاه السلطة وأعوانها لكن أيضا تجاه فئات إجتماعية كالأعراب مثلا التي نجدها هي الأخرى من الأهداف المفضلة في هذا الصنف الأدبي وفي تلك الفترة وكذلك النساء . ونحن وقفنا على عمليتي

إنتقام بالقتل منسوبتين إلى المنوبية كانت ضحيتهما إمرأتان وفي كل مرة نتيجة شكوى الزوج إلى الولية [32]، إحداهما لكونها «تكلّف زوجها ما لا يطيق» [33]، والأخرى بدعوى أنها «مؤذية اللسان قريحة الجواب» وتكلّف هي الأخرى الرجل ما لا يطيق في المؤونة والكسوة [34] وكنّا أشرنا إلى البون الشاسع بين طبيعة السبب الذي من أجله تقع العقوبة وحجم هذه الأخيرة (هنا القتل) .

إنّ هذا البون الشاسع بين حجم اقتصاص الولي ، وسببه المزعوم ، نراه في هذه الرواية التي ذكرها الزركشي حول اعتقاد قاضي الجماعة أبي إسحاق إبن عبد الرفيع بأن ثقافه بسجن المهدية «عامين وبعض الثالث» في زمن خلافة أبي ضربة إبن أبي يحيى زكرياء اللحياني (717-718هـ/ 1317-1318 م) ، إنّما «أصاب[ه] بتثقيف[ه] الشيخ الصالح أبا علي القروي يوما بسنة [35].

في الواقع إنّ الرواية الكاملة جديرة بالعناية لكونها تضع جنبا لجنب تفسيرا «عقلانيا» وتفسيراً إيمانيا. والطريف هنا أنّ الزركشي يذكر أوّلا روايته التاريخية للأحداث (التفسير أ) ثم يأتي على ذكر اعتقاد القاضي في سبب ثقافه (التفسير ب)؛ وأهمية نص الزركشي تكمن بالذات في كونه يظهر إحدى آليات العقلية المناقبية التي تُعزي وقوع الأحداث إلى تدخّل لقوى خارقة وفوق طبيعية ، وإنْ هي في الواقع نتاج لأسباب مادية وملموسة .

- **التفسير أ** : سبب الحادثة المعروفة بـ «محنة القاضي» إبن عبد الرفيع - أي ثقافه الذي ذكرناه - كان حسب رواية الزركشي حكمه

(32) ربّما وجب التذكير هنا بأنّ مؤلف المناقب هو إمام جامع منّوبة. **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 3 .

(33) **ن.م.** ، ص 9 .

(34) **ن.م.** ، ص 19 .

(35) **تاريخ** ، ص62 .

على إبن اللحياني زمن خلافة هذا الأخير ، بالقتل لثبوت رسم التدمية عليه [36] إلاّ أنّه أُعفِيَ عنه من طرف صاحب الحق ، فعندما تولىّ أبو ضربة الخلافة (717 - 718 هـ/1317 - 1318 م) أمر بالقاضي المذكور فسجن بالمهدية [37].

- **التفسير ب :** أما التأويل والتفسير المنسوب إلى إبن عبد الرفيع - «انما أصابني ما أصابني بتثقيف الشيخ الصالح..») - فيحيل إلى خلاف فقهي وقع بين هذا الأخير وقاضي الجماعة ، حول شرط السقف [38]، أمر على إثره القاضي باعتقال الولي.

إن مشهدا كالذي يصفه مقديش لأحد أولياء المئة السابعة هـ ، محمد الرقيق [39]، يدعو على أحد مشايخ الأعراب ويحكم عليه بالموت البطيء ، تعذيبا ، بناء على نصيحة شيخه وأستاذه الولي هو الآخر أبو يحيى القرقوري [40]، لا لشيء سوى لأنه أراد الزواج من أمّه وجعل «يؤكد عليه الوصية كل يوم حتى ضاق صدر [الرقيق] من ذلك ، وتغيّر حاله» [41] ليس سوى مثالا عن الكرامات العديدة الموجهة ضد الأعراب وهي عادة من الصنف المقترن بعنف، والتي يمكن اعتبارها تعكس الأهمية التي كانت تكتسيها في المجتمع الحفصي في تلك الفترة تصرفات الأعراب وأعمالهم وما يُنسب إليهم من عمليات السطو وقطع الطريق

(36) وهذا مؤشر على مدى استقلالية القضاء في الدولة الحفصية كما لفت إلى ذلك المحقّق ، **تاريخ** ، ص 62 هامش 1 . انظر ما يروى عن سحنون وشرطه على الأمير أبي العباس أحمد بن الأغلب لتولي القضاء سنة 234 هـ ، **حلل** I ، ص 271 .

(37) **ن.م.**

(38) أنظر أدناه الفصل XII .

(39) أنظر ترجمته في **نزهة** II ، ص 344 - 346 .

(40) لم نقف له على ترجمة .

(41) أما النصيحة فكانت في حال عدم رجوع «شيخ العرب» عن حاله وطلبه، أن يأخذ الرقيق قضيبا ويضرب به الأرض ويقول : «خذيه يا أرض ، فإن أخذته كله وإلاّ فأعد عليها حتى تأخذه أجمع» **نزهة** II ، ص 344 .

والغزو على المناطق العمرانية [42] وما كانت تثيره من مشاعر الحقد كما يمكن اعتبارها شكلا آخر من أشكال إقتران المقدّس بالعنف، وكنا ذكرنا ما رواه التجاني في رحلته عند اجتيازه على زاوية أولاد سهيل - وهم من العرب الدبّابيين - من تعذيب هؤلاء للبربر بالنار وغيرها [43].

إنّ وظيفة الخطاب المناقبي من خلال الترويج لهذا الصنف من الكرامات - كرامات الإنتقام والقتل - ومن خلال الترويج لنموذج الولي «الجزار» ، على حساب نموذج الولي الحليم والرحيم ، أصبحت أكثر فأكثر صياغة جدلية الإعتقاد والإنتقاد على قاعدة الخوف لا المحبة.

ألم يضع مؤلف مناقب المنوبية في فمها هذه المقولة على نمط المفاخرات : «أنا والله جزّارة ، شفرتي في يميني وسيفي في يساري» [44]، وذلك مباشرة بعد رواية حادثة انتقامها من 27 تاجرا في أحد أسواق الحاضرة [45] بسقوط الحوانيت على أصحابها . ونسب مقديش إلى أبي العباس المرسي (ت 684 هـ) من أصحاب الشاذلي قوله «لحم الولي سمّ ، فإياك وإيّاه» [46] وقال الراشدي في مناقب إبن عروس : «لا تجلس بين يديه إلا والرعب قد ملأ قلبك» [47] وإنّ كتب المناقب لكن أيضا كتب التراجم والتاريخ مليئة بعبارات التحذير من مغبّة إنتقاد الأولياء أو ذمّهم أو إساءة الظنّ بهم وإساءة الأدب معهم وحتى «تغيّر خاطرهم» ، وهي تزخر بالدعوات إلى الإعتقاد ، والتوقير وحسن الظن في الأولياء

---

(42) دون أن ندخل في تفاصيل مدى موضوعية هذه «الإتهامات» وما ينسب إلى الأعراب من «إذاية» . فهذا ليس غرض بحثنا .

(43) **رحلة** ، ص 214 .

(44) **مناقب** ، ص 15 .

(45) «سوق الربع بزنقة السماط» لم نقف على تحديد لموقعه ضمن قائمة أسواق المدينة التي ذكرها الدولاتلي . المعالم ، ص 259 .

(46) **نزهة** II ، ص 241 .

(47) **إبتسام** ، ص 264 .

والتسليم لهم . وكأمثلة على هذه العبارات : «إذا ضاق الولي ، هلك من يؤذيه حالا» [48] أو «إياك أن تذمّ من ترى منهم فإنّ ذلك سبب لحرمانك تذمّ هذا وتذمّ هذا فيخفى عليك الأفضل ، فإذا أحسنت ظنك بهذا ووقرت واعتقدت هذا وقع بيدك الأكمل» [49] ، أو أيضا «سبيل سلامته [50] سلوك منهج التسليم وردّ الأمر فيما لا يعلمه إلى الواحد العليم ، وأمّا مجاذبة أحاديث الإنتقاد عليهم فمقرونة بالهلك» [51] ، «لا يُحكم لإنسان آذى وليا من أولياء الله بالسلامة إذا لم ترَ عليه محنة في نفسه وماله وولده فقد تكون محنته أكبر من أن يطّلع العباد عليها» [52] «فلا يسيء الأدب مع أولياء الله وإلا وقع في العطب من بعض الأولياء سيما من يعاصره ، وقد قيل إعتقد ولا تنتقد ، فمن إعتقد سلم ومن إنتقد ندم» [53] كما أنّ كتب المناقب غالبا ما ترفق روايات انتقام الأولياء بأدعية على غرار «العياذ بالله (..) كفانا الله شرّ الإنتقاد» [54] أو «جعلنا الله (..) في قلوب [الأولياء] لا على قلوبهم» [55] أو أخيرا «نعوذ بالله من التعرض لأولياء الله» [56] .

ففي **نزهة** مقديش في ترجمته لعلي الكرّاي من أولياء المئة التاسعة هـ / 15م وفي سياق ذكر أطوار قصة

---

(48) هو قول منسوب إلي أبي العباس المرسي أيضا **ن.م.** ، ص 240 .

(49) **أنس** ، ص 89 .

(50) المقصود هنا من يرى أمرا مستهجنا أو تخريبا من ولي ما قد يدفعه إلى انتقاده أو الإعتراض عليه أو إساءة الظن به .

(51) **إبتسام** ، ص 256 .

(52) **ن.م.** ، ص 258 .

(53) **نزهة II** ، ص 231 .

(54) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 38 .

(55) **ن.م.** ، ص 11 .

(56) **ن.م.** ، ص 43 .

زواجـــه [57] ورد أنّ والد البنت التي رغب الولي فـي الزواج منهـا لم يجد سـبيلا إلى إقناع أبنـائه بالموافقـة ، إلا بتـخـويفـهم منه ومن سطوته وانتقـامه إذا هم لم ينزلوا عند رغبته ويزوّجوه أختهم : «هو رجل صالح وأخاف إن إمتنعت أن يتغير خاطره علينا ، وأنا أعرّف به منكم» [58].

ولما كانت الرسالة الأساسيـة لكتب المناقب هي تعظيم الأولياء بعـد موتهم والعمل على استمرارية ظواهر التعظيم هذه والتي تلعب فيها زيارة أضرحـة الأولياء مع مـا يرافقـهـا من طقـوس دورا مـركـزيا ، ولما كـان الإعتقـاد السـائد أن بـركة الولي تمتـدّ أيضـا إلى قـبـره ، فـإنّ التـأكـيـد على حـرمـة القـبـور أصبح أيضـا من ضـمـن وظـائف الخطاب المناقبـي وبالتـالي التـخـويف من مـغبـة التـعـرض لهـذه القـبـور بـسـوء - سـرقـة أو إرتكاب فـاحـشـة - ، فـمن يأخـذ شـيـئـا أودع قـبـر أحـد الأولياء ،لا يلـوم إلاّ نفسـه» [59]، ألم تنتقم المنوبية ممن أخذ إزارا كان على قبرها [60] ؟

والملفت هنا من خلال ما ذكرنـاه أعلاه من أقوال أنّ الخطاب المناقبي إلى جانب لجوئه إلى آليات الخوف والتخـويف أو الترهيب فإنه يلجـأ أيضا إلى الترغيب كما يبدو جليا من كلام إبن قنفذ الذي يتـحدث عن «الأفضل» و «الأكمل» أي عما يجنيه المعتقد من خيرات ومصالح ، نفترض أنّ جلّها من النوع الدنيـوي أو أقلّه المادي قيـاساً بما ذكـره الراشـدي في تـعـداده للمـحن التي يتعـرّض لها المنتقـد في نفسـه ومـاله وولده. إلا أنّ عناصـر معنوية قد تعتريها أيضا، ألم تدعُ المنوبية على أحد المعترضين عليها : «اللهم

---

(57) وهي رواية محض خرافية تشبه إلى حد بعيد الخرافات الشعبية حيث لا يستطيع بطل القصة أن يفوز بحبيبة قلبه إلا بعد أن يجتاز المصاعب والشقاق والحاجز تلو الحاجز واخيرا يتوصل بفضل مساعدة الأولياء الذين يزور قبورهم ويدعو عندهم ، إلى توفير جميع الشروط المطلوبة منه أنظر أطوار هذه الحكاية في **نزهة** II ، ص 333 .

(58) **ن.م** ، ص 333 .

(59) **مناقب مبارك العجمي** (م) 18555 ، ص 4 أ .

(60) أنظر **مناقب المنوبية** ، ص 21 .

طوّل عمره وكثّر فقره وأذهب شيرته وأدم عليه يارب حزنه»[61]. علماً بأنّ بعدا متصلا بالحياة الآخرة أو بمصير المنتقد بعد الموت وجد أيضا والذي تحيل إليه جملة الراشدي : «قد تكون محنته أكبر من أن يطّلع العباد عليها»[62].

لقد سبق وأشرنا أنّ من مقومات العقلية الدينية لا سيما منها المتصلة بظاهرة تعظيم الأولياء هي الإعتقاد بالطابع الخارق والمقدّس - والخاضع لمنطق الضرورة[63] لا الصدفة - للأسباب الكامنة وراء هذا الحدث أو ذاك والمحدّدة له ؛ أي إيمان «المعتقد» الراسخ بأنّ مصيره وكل ما يقع له إنما هو من بركة الولي ، أو من سخطه ؛ جاء في أحد كتب المناقب : «فعلمت أن كل ما أصابني ، ذلك عقوبة من الدرهم متاع الشيخ سيدي مبارك العجمي»[64]. كما جاء في موضع آخر «فلم يكن أيام يسيرة حتى أُخذ وعُذّب واغتُصب ماله (..) فعلم من أين أوتي عليه العقاب»[65].

إنّ ما أوردناه من أقوال لمحمود مقديش وهو من المتأخرين يدل على استمرار اضطلاع الخطاب المناقبي[66] بوظيفة الترهيب والترغيب في إطار إشكالية الإنتقاد والأعتقاد .

ولمّا كان الخطاب المناقبي خطابا تماثليا وخطابا تبريريا أي يسعى إلى توفير مشروعية لنهجه وفكره - من هنا إرادة التماثل مع الرسول

(61) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 38 .

(62) **إبتسام** ، ص 258 .

(63) أنظر الفصل السابق .

(64) **مناقب مبارك العجمي** (م) 18555 ، ص 4 ب .

(65) **ن.م.** ، ص 5 أ .

(66) وإن لا تمتّ **نزهة** مقديش مبدئيا إلى هذا الصنف الأدبي بل هي تصنّف عادة في كتب التاريخ إلا انّ الجزء الخاص منها بتراجم الأولياء والصلحاء يحتمل المقارنة مع الأدب المناقبي ، بالمعنى الذي حدّدناه في الفصل الاول من هذا الكتاب .

والأنبياء والسلف الصالح والسعي إلى تأسيس التصوف على أساس المشروعية السنّية - فإنه سيقوم بنفس هذه العملية لتبرير ظواهر العنف المنسوبة إلى الأولياء ، من خلال عملية توظيف أحاديث منسوبة إلى الرسول من جهة ، وأقوال منسوبة إلى أئمة التصوّف والشيوخ المؤسسين من جهة أخرى . أمّا الحديث الأكثر رواجا فهو «من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة»[67] أو «من أذي لي وليا فقد باداني بالمحاربة»[68] ؛ كما يُستعمل أيضا حديث قدسي : «إن الله (..) يقول «من آذى لي وليا فقد آذنته بالحرب»[69]. ونسبت **مناقب عائشة المنوبية** إلى الجنيد (ت 297 هـ/909 م) قوله : «إذا أراد الله هلاك إنسان عرّضه لولي من أوليائه. لا تتعرّض لأولياء الله تتعرض لسخط الله. قوم رضاء الله برضاهم ومَقرون حبُه بحبّهم»[70].

وفي نفس الوقت وفي محاولة لمواجهة التناقض الناشئ عن الطابع اللاأخلاقي لهذا النموذج الولائي والمتمثل في الولي المنتقم و«الجزّار» ومن موقع التبرير أيضا ، عملت كتب المناقب على الترويج لفكرة أنّ ما يظهر عند بعض الأولياء من صفات القهر والإنتقام إنما هو من تجليات الحق (الله) في قلب الولي ، تماما كما هي صفات الرحمة والشفقة : «ذلك أنّ الحق إذا تجلّى في قلب عبد بصفة القهر أو بصفة الإنتقام كان منتقما أو بصفة الرحمة والشفقة كان رحيما شفيقا وهكذا»[71]. كما اعتبرته سترا يستر به الله ولاية الولي «لكل ولي ستر أو ستور ، فمنهم من ستره

(67) **أنس** ، ص 6.
(68) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105 ، ص 49 .
(69) **أنس** ، ص 6.
(70) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 20-21 .
(71) قول منسوب إلى أبي الحسن الشاذلي **نزهة** II ، ص 240-241 .

بالأسباب ومنهم من ستره بظهور العزّة والسطوة والقهر» [72] : إذن إن هذه الصفات - صفات القهر والسطوة - يمكن اعتبارها ذات قيمة مزدوجة : فهي من ناحية تجلٍ للحق أي تجل لإحدى صفاته وأسمائه (القهّار الجبّار) وبالتالي مفعمة بالإيجابية ومن ناحية أخرى هي ستر تُستر به الولاية - من فرط سلبية هذه المظاهر العنيفة - وهي بالتالي هنا ذات قيمة سلبية .

وفي نفس الوقت الذي روّجت فيه كتب المناقب لهذا النموذج المنتقم فإنها عملت على بثّ نموذج الولي المسامح والحليم والرحيم حيث جاء في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675 هـ/1276م) [73] «وكان بعض فقهاء الظاهر يؤذونه ويحسدونه فيحسن إليهم وهذه شيمة الأولياء» [74] كما نذكر مناقب أبي حديد (ت 751 هـ/1350م) [75] الذي عُرف بحلمه وتسامحه مع من يتعرّض له بسوء وعدم الإنتقام منه وطلبه إلى الله أن يغفر له . و هذا القول المنسوب إلى أبي عبد الله محمد ابن سلطان (ت 701 هـ/1301م) «إذا كان رسول الله (..) في الدنيا يقول : أمّتي ، وعند الموت يقول : أمّتي ، ويوم القيامة يقول أمّتي. فكيف أوذيهم وأغيرهم وهو وسيلتي وشفيعي إلى الله (..) . وكيف يكون وجهي عند لقائه اللهم أغفر لأمة محمد اللهم إرحم أمة محمد» [76].

هل هي محاولة لإضفاء مسحة روحية وأخلاقية على الولاية ، دائما بالتماثل مع المثال الأعلى المحمّدي الذي هو النموذج المثالي الذي يقتدى به من خلال إقران صفة الولاية الحقة بصفات التسامح والحلم كما رأينا أعلاه

---

(72) **ن.م.**، ص 240 ، ربّما نقلا عن الراشدي في **إبتسام الغروس** ، ص 264 : قال الشيخ أبو الحسن (..) لكل ولي حجاب وحجابي الأسباب فمنهم من كان حجابه ظهوره بالسطوة والعزة ، والنفوس لا تحتمل صحبة من هذا وصفه » .

(73) **مناقب أولياء تونس** (م) 18555 ، ص 122 ب-142 ب .

(74) **ن.م.** ، ص 122 ب .

(75) **مناقب أبي حديد** (م) 18555 ، ص 179 ب - 182 ب .

(76) **درّة** ، ص 201 .

ومن خلال إظهار الولي الحليم في درجة أعلى بل في الطبقة العليا ، مقارنة مع الولي الذي ينتقم من مؤذيه ويدعو على من ظلمه ، كما يبرز من خلال هذا «التنميط» التراتبي الذي قام به الراشدي [77] للأولياء الذين ظُلموا :

- قسم يدعو على من ظلمه ، فهو الذي لا يُردّ دعاؤه

- قسم يلجأ إلى الله في طلب النصرة وتعجيل الأذى

«وهؤلاء أولى بانتصار الحق لهم لتوكّلهم عليه»

- قسم من لا يدعون ولا يلجؤون إلى الله (..) لكن فوّضوا الأمر إليه فكان هو المختار لهم .

- «الطبقة العليا الذين إذا ظُلموا رحموا من ظلَمهم ، وهذه طريقة أبي الحسن الشاذلي الذي يوصي بالصبر والإحتمال» [78].

إنّ هذا النموذج الأخير نراه يفعل منذ أوائل المئة السابعة هـ ، في الخطاب المناقبي بالمغرب الأقصى حيث من جملة ما وصف به التادلي إبن الزيات أبا العبّاس السبتي «حلمه» و «صبره» :

«كان أبو العباس (..) حليما صبورا ، يحسن إلى من يؤذيه ، ويحلم عمن يُسفّه عليه ، رحيما عطوفا» [79].

هل أنّ ما نراه في بعض روايات كتب المناقب من صراع بين منطق الإنتقام ومنطق العفو والصفح يعكس في الواقع صراعا أو تنافسا بين نموذجين ولائيين عملت كتب المناقب على الترويج لكل منهما ، حيث إلى

(77) **إبتسام** ، ص 259-260 .

(78) **ن.م** ، ص 260 .

(79) **التشوّف** ، ص 452 .

جانب روايات رفض العفو والصفح [80] ، هنالك روايات تظهر الولي بمظهر المسامِح إلاّ أنّ الله يأبى إلاّ أن يعاقب من آذى وليّه ، وإنّ وظيفة هذا الصنف من الروايات ، هي إظهار أولا أن الذي يعاقب ليس الولي إنما الله ثم أنه رغم وجود أولياء قد يسامحون من يتعرّض لهم بالأذى ، إلاّ أن الله لا يسامح ، دائما في إطار إشكالية الخوف والتخويف . إلى هذا الصنف تنتمي رواية مقديش في ترجمته لعلي الكرّاي عندما إعترض عليه 80 رجلا وشهدوا فيه أنه «زنديق» ، فعفا عنهم وسامحهم عندما أرسل السلطان في طلبهم إلاّ أن الله عاقبهم [81]. إلى نفس هذا الصنف أيضا تعود رواية الحميري إبن الصبّاغ عن كيفية تصرف أبي الحسن الشاذلي مع إبن البراء ، فهو لم يدع عليه إلا لأمر رباني وأثناء وجوده بعرفات عند أداء مناسك الحج وليس قبل ذلك : «فقال : اللهم طوّل عمره، ولا تنفعه بعلمه وافتنه في ولده واجعله في آخر عمره خادما للظّلَمة» [82].

بحيث إن الذي يقع في نهاية المطاف هو نوع من التوفيق بين العنصر الأخلاقي المتمثّل في الولي الذي لا يدعو ويلجأ إلى الله أو يعفو ويسامح، وعنصر التخويف من مغبة التعرّض للأولياء لما ينتج عن ذلك من تعرّض لغضب الله وعقوبته إنتصارا لوليّه ؛ فعندما حضر أبو الحسن الشاذلي أمام السلطان أبي زكرياء نتيجة لسعاية الفقيه إبن البراء [83] وعندما همّ أن

---

(80) «هيهات نفذ السماح وفات الأمر (..) فلم يزل كذلك حتى مات على حاله من العقوبة» **مناقب أبي هلال عياد الزيّات** (م) 18555 ، ص 15 . وانظر كذلك رفض المنوبية رغم إلحاح مريدها . («أنتِ من أهل العفو ») الصفح عن 27 تاجرا تهكموا عليه ، **مناقب عائشة المنوبية** ، ص15 .

(81) «فعمل السلطان بما أخبره به الشيخ من العفو والصفح ، قيل لم يخلّف أحد من أولئك الشهود عقبا ، عقوبة من الله» **نزهة** II ، ص 332 .

(82) **درّة** ، ص 31 .

(83) نحن نورد رواية الحميري على علاتها وتناقضاتها (انظر **درّة** ، ص 29) ، ليس غرضنا هنا نقدها نقدا تاريخيا .

يدعو على السلطان قيل له : «إنّ الله لا يرضى لك أن تدعو بالجزع من مخلوق » ، فاكتفى بالصلاة واللجوء إلى الله الذي سيسلّط حسب الرواية على السلطان سلسلة من العقوبات [84] .

3 - من الولي المتورّع، إلى الولي المتوكّل والمقايض للكرامات

هل أن ابن عروس يختزل في مساره الولائي المسار العام لتطور المثال الأعلى الولائي بإفريقية خلال الحقبة الحفصية ، بحيث تمثّل مرحلة «حمل الصرائر» [85] مثالا أعلى ولائيا قوامه التورّع وعدم الأكل إلا من عمل اليدين ، في حين تمثل مرحلة سكناه في الفندق واجتماع أربعة من الناس على دفع كراء غرفته [86] ، بداية الدخول في مرحلة الإعراض عن الأسباب والتوكل مع ما تعنيه من بروز مثال أعلى ولائي جديد قوامه العيش من العطاءات والهبات ، علما بأن هذا المثال لم يقطع كليا مع المثال «القديم» بل هو تعايش معه : « أطلق الله له أيديهم بالعطاء إلاّ أنه لا يأخذ منهم الدراهم إلا قليلا (..) [قائلاً] "تعطوني أوساخكم" (..) وأما الطعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته ويعطي لمن حضر عنده » [87].

(84) موت جارية من نسائه ، إحتراق أحد بيوت القصر .فعلم السلطان أنه أصيب من قبل هذا الولي» ، ن.م. ، ص 29-30 .

(85) إبتسام ، ص 198 - 203 علما بأننا لا نعلم هل أنه كان يتقاضى أجرا على ذلك أم لا ونحن إفترضنا أن ذلك كان مورد عيشه حيث لا تذكر مناقبه موردا آخر .

(86) ن.م. ، ص 206 .

(87) ن.م.

ذكرنا أعلاه الوظيفة المعيارية للسيرة النبوية ولآحاديث الرسول وما شهدته هذه وتلك طوال التاريخ الإسلامي من عمليات التوظيف السياسي والديني في إطار البحث عن مشروعية ؛ وتماما كما نُسبت إلى الرسول أحاديث في الكسب ، نُسبت إليه أحاديث في التوكل وترْك الأسباب وأُضفيت على كل منها صفة الإطلاق ، علما بأن محاولات التوفيق بين النمطين وإسباغ الشرعية «السنية» على كل منهما وُجدت كما نستشف ذلك من قول السهروردي : «كان رسول الله (..) يكلّم الناس على قدر عقولهم ، ويأمر كل شخص بما يصلح به ؛ (..) ومنهم من أمره بالكسب ومنهم من قرّره على ترك الكسب كأصحاب الصّفة» [88] .

وكمثال عن الأحاديث التي سيقت لفائدة نمط الكسب ما نقله السهروردي في **عوارفه** «روى أبو هريرة عن الرسول قال (..) «لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب على ظهره فيأكل ويتصدق خير له من أن يأتي رجلا فيسأله أعطاه أو منعه ، فإنّ اليد العليا خير من اليد السفلى» [89] ولئن خيّر هذا الحديث العيش من كدّ اليد على السؤال أو « المسألة » فإن حديثا آخر لم ينهِ عن قبول العطاءات والهبات التي تأتي «من غير مسألة ولا إشراف» «من وُجه إليه شيء من هذا الرزق من غير مسألة ولا إشراف فليأخذه وليوسّع به في رزقه فان كان عنده غنى فليدفعه إلى ماهو أحوج منه» [90].

ونحن نرجّح أنّ ما وقع تاريخيّا على صعيد التصوّف الإسلامي هو وجود مرحلتين تاريخيتين جسّدت كل منهما مثالا أعلى ولائيا ؛ أمّا توقيت بروز كل من هاتين المرحلتين وطول كل منهما وكيفية المرور من

---

(88) **عوارف** ، ص 416 ، لقد جعل البعض من هذه الفئة النموذج المثالي للصوفي في صفائه الأول ، وذلك عندما بدأ أئمة التصوّف في بلورة ونحت الشخصية الصوفية خلال المئة الثالثة هـ/9 م .

(89) **عوارف** ، ص 147 .

(90) **عوارف** ، ص 154- 155 .

نمط إلى آخر وأشكال الصراع والتعايش بينهما فهي تختلف من رقعة جغرافية إلى أخرى داخل دار الإسلام [91].

أ - المثال الأعلى الولائي المتورع : حيويته وحدوده

نستهلّ كلامنا بملاحظة تتعلّق بالموقع الجديد الذي أصبحت تحتلّه صفتا « عابد » و « متعبّد » داخل الهيكل المفرداتي الخاص بأهل التصوّف والولاية في مصادرنا. فمن صفة تعريفية تتلو مباشرةً إسم الولي خلال المئة الثالثة هـ/9 م والرابعة هـ/10م ، انتقلت هذه الصفة ، التي أصبحت ترد أكثر في صيغة «العابد» ، إلى مكانة ثانوية أي أصبحت في جملة الصفات التي يطلقها المترجم على صاحب الترجمة ، شأنها شأن غيرها من الصفات وفي منزلةٍ متساويةٍ معها ، في حين أنّها كانت في السابق منفردة و تحتلّ الصدارة . فنحن أحصينا ما لا يقلّ عن 17 مرّة أورد فيها الغبريني هذه الصفة ، ممّا يدلّ على أنّها لا تزال من مقوّمات تصوّف المئة السابعة هـ/13م إلاّ أنّها لم تعد عنوانه الرئيسي و لا طابعه المميّز.

كذلك الشأن بالنسبة للزهد و النسك ، فمن صفةٍ تعريفيةٍ وردت في ترجمات أولياء و صلحاء القيروان للفترة الممتدّة من المئة الرابعة هـ/10م إلى بداية المئة السابعة هـ/13م [92] عشر مرّات ، تغيّر موقعها في ترجمات أولياء الفترة الموالية (المئة السابعة هـ/13م - التاسعة هـ/15م) [93] علماً بأنّ عدد المرّات التي أورد فيها إبن ناجي هذين المصطلحين بقي مرتفعا : 7 مرّاتٍ ناسك و 8 مرّاتٍ زاهد أو منسوب إلى الزهد . أمّا الغبريني فقد أورد هذه الصفة (زاهد) 9 مرّاتٍ . إذن ما يمكن استنتاجه

---

(91) بالنسبة للعراق مثلا أنظر مقال ج.شابي حول دور عبد القادر الجيلاني في ضبط وتقنين قواعد التوكّل بما يحمل على الإعتقاد أنّ هذا النمط لم يتعمّم وينتشر في العراق قبل المئة السادسة ، أنظر J. CHABBI "Abdelkâdir al - Djîlânî, personnage historique" , dans *S. I.* XXXVIII, 1973 , pp 104-105 .

(92) الجزء الثالث من **المعالم**

(93) **معالم** ، الجزء الرابع .

هو أنّ الزهد والنسك و الورع [94] والصوم و قيام الليل [95] والعبادة هي من الصفات التي بقيت ملازمة للتصوّف بإفريقية خلال المئتين السابعة هـ/13م والثامنة هـ/14م ، وهذا يؤكّد مدى حيوية المثال الأعلى الولائي «القديم» أو الموروث [96] في الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ/ 13 م) ؛ في حين أن عثورنا خلال المئة التاسعة هـ/15م على حالتين فقط من النسك في **إبتسام الغروس** [97] دليل على مدى تراجع هذا المثال الأعلى . علماً بأنّ هذه الصفات في جميع الحالات ، أصبحت أقرب إلى المقام أو إلى «المذهب» الصوفي منه إلى الطابع المميّز للتجربة الروحانية كما كان الحال بالنسبة للمئتين الثالثة هـ/9 م و الرابعة هـ/10م أي لتصوّف المرحلة الأولى.

هل يعني ذلك أنّ المثال الأعلى الولائي القائم على الزهد والتورّع كان اختفى كلياً بإفريقيّة ؟ إنّ العكس هو صحيح حيث حافظ المثال الأعلى الولائي الذي جسّده أبو مدين (ت 594 هـ/1197 م) والذي قوامه التورّع والترفع عن المكاسب المادية والفقر والزهد في الدنيا ، على بعض الحيوية طوال المئة السابعة هـ ، وكان لا يزال يشهد رواجاً ؛ ولقد أورد إبن قنفذ رواية في ترجمته لأبي مدين تجسّد هذا المثال الأعلى بصفة واضحة حيث كان هنالك تجانس وألفة بين الولي والطبيعة بل نوع من الوحدة وكأنّ الولي عنصر من عناصر هذه الطبيعة [98] وذلك نتيجة للمجانية التي كانت تطبع تصرّف الولي ولزهده في الدنيا .لكن مجرد أن تعلقت همّة الولي بشيء مادي اختلّ ذلك التجانس وانفصمت عُرى تلك الوحدة

---

(94) وردت هذه الأخيرة 15 مرّة في عيّنتنا (انظر مقدّمة هذا الكتاب) من المعالم الجزء IV.

(95) وردت 10 مرّات في نفس العيّنة .

(96) الذي قوامه الزهد والنسك والتعبّد والصيام والقيام والبكاء .

(97) **إبتسام** ، ص 216 (أبو الحسن علي النفاتي) ون.م. ، ص 201 («الحاج الناسك أبو عبد الله محمّد بن محمّد الربعي عرف الفرغي) .

(98) «غزالة تأوي إليّ تشمّني من قرني إلى قدمي وتؤنسني»، **أنس** ، ص 14 .

وأصبح الولي موضع نفور من طرف الحيوانات[99].

وقد مثّل أبو عمران موسى الغفاري (ت 675 هـ) بتونس نموذج الولي المتورّع عن قبول الهدايا والعطاءات [100] ، كما أنّه اتخذ تنّورا في داره ولا يرمي خبزه في «الكوشة» [101] حيث جاء خبزه يوما وقد تعلق به من خبز الناس [102]، كما شوهد يرمي بالخيوط التي أستعملت لخياطة كفنه لكونها أتت من مغزل أخت جارته «وربما لم تطب نفسها» [103].

وفي بجاية يروي الغبريني أنّ أبا الحسن علي بن عمران الملياني (إبن أساطير - ت 676 هـ/1277 م) «كان يحمل خبزه إلى الفرن بيده» [104] ، وكذلك أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642 هـ/ 1244 م) كان يقضي حاجته «بنفسه» [105]. أمّا بالقيروان فيروي إبن ناجي أنّ أبا عبد الله محمد بن يخلف (ت 699 هـ/1299 م) كان «يأكل من الشعير ما يسدّ جوعه مما يحدث بنفسه ، يأخذ منه ما يقتات به ويتصدق به بما فضّل منه» [106] ، ولما «أصاب زرعه برَد ذهب بجميعه ولم يبقَ له منه ما يقتات به ، فكان يخدم بالإجارة مع البناة» وكان يرفض ما هو زائد على أجرته [107].

---

(99) «وصارت تنطحني بقرونها وأنا أتقيها بيدي»، ن.م. ، ص 15 .

(100) أنظر رفضه هدية الدليل السلطاني التي كان وكيله اشتراها والتي تداخلت عملية شرائها «نوايا غير سليمة ونفس غير طيبة» أي غير راضية. أنظر **مناقبه** (م) 18441 ، ص 51 .

(101) عامية والمقصود الفرن .

(102) **مناقب أبي عمران موسى الغفاري** (م) 18441 ص 51 .

(103) أنظر **ن.م** ، ص 53 .

(104) **عنوان** ، ص 199.

(105) **ن.م.** ، ص 177.

(106) **معالم** IV ، ص 43 .

(107) **ن.م.**

وحتى أبو سعيد الباجي فإنه يجسّد إلى حد بعيد أيضا هذا المثال الأعلى فتظهره **مناقبه** يرفض هدايا السيد أبي العلاء [108]، ويحرّم على نفسه أن يمس نقودا كان دفعها إليه أحد التجار لكي يتصدق بها [109].

وبالمغرب الأقصى عندما زاره إبن قنفذ ما بين 759-778هـ كان لا يزال الترفع عن المكاسب المادية دليلا على الولاية : «وجدنا دراهمكم بعد سفره [المقصود أحد الأولياء] مطروحة هنالك (..) فعلمنا حينئذ ولايته» [110] . هل يمكن إعتبار أنّ القاعدة الاقتصادية للمثال الأعلى الولائي المتورّع أو نمط العيش الذي يتوافق معه هو نمط الكسب والأكل من كد اليدين لما قد يوفره من ضمانة لما أسماه إبن قنفذ بـ«صلاح القوت» ، أي عدم تداخل عنصر الحرام فيه «لأن القوت من الدين كالرأس من الجسد» [111] ؟ هذا ما نفترضه ، كما نفترض أن فئة الصوفية-الحرفاء بالمدن خلال المئة السابعة هـ جسّدت المثال الأعلى الولائي المتورّع . والأمثلة عديدة عن هذه الفئة بمدينة تونس لكن أيضا ببجاية وقسنطينة ، وحتى في محيط الشاذلي الذي كان عديد أصحابه من ذوي الحرف ممّا جعلنا نفترض أنّ المدرسة الشاذلية إنتشرت في أول عهدها في أوساط الحرفاء بالمدن : فأبو عبد الله القرطبي كان خيّاطًا وعلّم ابن سلطان الخياطة بتونس [112] ، ومن أصحاب الشاذلي أيضًا أبوعبد الله

---

(108) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105 ، ص 47 ب .

(109) «فانا لم نأخذ منهم شيئا حلالك حرام علي» ، ن.م. ، ص 45 ب .

(110) **أنس** ، ص 85 .

(111) **أنس** ، ص 109 ، ورأينا كم أن هذا الهاجس كان قويّا عند صوفية وأولياء الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ) ونحن لن ندخل هنا في تفاصيل الموقف الفقهي المالكي من مسألة «التكسّب» و «الأكل» : «إنه يكتسب بالشرع ويأكل ويلبس بالورع وهو مذهب سحنون سعيد» (أنظر **معالم** III ، ص 183) وما أثاره من جدل : «قال أحمد بن نصر الداودي : العكس أولى وهو الأكل بالشرع والتكسّب بالورع لأن الأكل ضروري لا بدّ منه والكسب إختياري » ن.م.

(112) أنظر **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 90 أ . أما إبن سلطان فهو أبو عبد الله محمد بن سلطان اخو أبي العزائم ماضي بن سلطان ، أنظر مناقبه في **درّة** ، ص 195- 211 .

البجائي الخيّاط [113]. ومن الظواهر البليغة في هذا الباب ما رواه الغبريني ونقله عنه إبن قنفذ ، عن أبي الزهر ربيع أحد أصحاب أبي مدين ببجاية الذي كان قبل «توبته» «كاتبًا للعمّال [عمّال المخزن] إستفاد منهم مالا» ، فبمجرّد أن «تاب» «إحترف بالخياطة» [114]. ومن الصوفية الحرفاء الذين لقيهم إبن رشيد عند اجتيازه على تونس في أواخر المئة السابعة هـ ، أبو محمّد عبد الله بن يوسف (..) الخلاسي الذي كان محترفًا صناعة التسفير [115].

ومن الروايات الطريفة عن أوساط الصوفية - الحرفاء ببجاية في المئة السابعة هـ/13م، ما ذكره الغبريني أنّ أحدهم، أبو عبد الله الشريف، الذي كان «يأكل من كدّ يده من الخياطة وبعض التجارة وكان بسوق الصوّافين من بجاية ، كان هؤلاء لا يحمّلونه شيئًا من تكاليفهم مراعاة له» ربّما لأصله «الشريف» . إنّ بقية نص الغبريني تحملنا على الإعتقاد أنّ هذا النوع من الممارسات - أي إعفاء فئة «الشرفاء» أو من إدّعى أصلا شريفًا من التجار والحرفاء من دفع ما هو مترتّب عليهم من أداءات - انتشرت إلى درجة أصبح معها من الضروري التدخّل لوضع حد لها وفي زمن سيطرت فيه العقلية الدينية سيطرة شبه تامة وكان فيها الهم الإسكاتولوجي أو الأخروي حاضرًا ومؤثرًا ، بدا النمط الغيبي والخوارقي الوسيلة الأنجع للتصدي لهذه الممارسات ؛ فيروي الغبريني أنّ الشريف لمّا أراد يومًا أن يدفع إليهم عن نفسه ما هو مترتّب عليه تمنّعوا من ذلك ثمّ قبلوا مستغفرين فشرح لهم سبب رغبته في الأداء معهم والإنتظام في سلكهم : وهو رؤية رأى فيها أهل السوق المذكورة وقد مُلئت موازينهم حسنات نتيجة للمغارم التي يغرمونها وكأجور لها ، أمّا

(113) **درّة** ، ص 28 . «كان يخيط بباب الجزيرة عند الصبّاغين وهو مدفون غربي جبل الزلاّج» (م) 18555، ص 97 ب .
(114) **أنس** ، ص 101.
(115) **ملء** II، ص 321 .

هو فلأنّه كان مبرّأ منها فلم يكن له من هذه الحسنات شيء [116].

هل نستنتج من هذه الرواية وجود دوافع إقتصادية وراء انتحال البعض لصفة الشرف في إفريقية في تلك الفترة ؟

* العلاقة بالسلطة : الولي المنقبض والولي المتعاون

روايتان تعكس كل منهما نمطًا من العلاقة بالسلطة ونموذجًا ولائيًا محدّدًا :

- الرواية الأولى للدبّاغ رواها عنه إبن ناجي في ترجمته للدهماني (ت 621 هـ)، جاءه بعض أهل القيروان ليطلب منه كتابًا إلى صاحب سوسة لعلّه يكفّ به عن القرويين ظلم رجل من الأعراب «كان كثير الفساد والإذاية» وكان له جاه عند أهل سوسة . أمّا أبو يوسف فأجابه : «يا ولدي ما كتبت لأحد من الولاة سوادًا في بياض قط ولكن قد كفيتم مؤونة ذلك الظالم» [117].

- أما الرواية الثانية ووردت أيضا في **المعالم** ، فتنسب إلى الشبيبي (ت 782هـ/1380 م) قولا سبق وذكرناه : «لو مات الشيخ الرمّاح [118] قبل [العبيدلي (ت 748 هـ/1347 م)] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغيّر طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصل بها إلى قضاء حوائج المسلمين» [119]. أمّا «طريق» الرمّاح المقصودة

---

(116) **عنوان** ، ص 177 .

(117) **معالم** III ، ص 226 . علما بأن هذه الرواية قد تندرج أيضا ضمن آليات الخطاب المناقبي الذي أحد أهدافه إظهار مدى تفوّق سلطان الولي على سلطة السلطان ومقدرة الأول على قضاء حاجيات الناس دون الإستعانة على ذلك بسلطة الثاني أو بأية سلطة خارجة على القدرة الخارقة التي هو حاملها .

(118) ت 749 هـ ، أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 109- 120 .

(119) **معالم** IV ، ص 104 .

هنا فهي التودّد بواسطة الهدايا إلى القائد وأعوانه وخدّامه لقضاء حاجات الناس .

إنّ ما نلاحظه هو أنّ نموذج الولي المنقبض عن السلطان والمتورّع والرافض لأي تعامل معه ولأي عطاء منه [120] والذي يمكن اعتباره من رواسب المرحلة السابقة للفترة الحفصية [121]، لكنه بقي حيّا خلال المئة السابعة هـ ، أخذ بالتقلّص شيئًا فشيئًا لفائدة نموذج الولي المتعامل مع السلطان؛ بحيث يكاد يكون مثال العبيدلي الذي «كان لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاضٍ لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتّبهم من القائد» [122]، ظاهرة في تراجع. ألم يورد إبن ناجي هذا التعليق لأبي العبّاس أحمد (..) بن غانم الحضرمي [123]: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفْنا السلطان وأخذنا مرتّبه وتملّقنا له ، ولا يليق بنا ذلك» [124].

حسب شهادة إبن قنفذ فإنّ نموذج الولي المنقطع عن السلطان كان لا يزال حيّا بالمغرب الأقصى إلى زمنه ، فهو يذكر أبا الربيع سليمان (ت 799هـ/1396م) إبن إمام جامع القرويين بفاس الذي لم يلتق

---

(120) لا سيما ضمن أولياء المئة السابعة هـ ببجاية حيث يعتبر أبو زكرياء يحيى القرشي السطيفي ت 677 هـ الذي رفض عرض الأمير أبي يحيى ابي بكر ان يجعل له مرتّبا شهريا من أعشار الديوان (**عنوان** ، ص 120) مثلا إلى حدّ بعيد لهذا النموذج وكذلك الشأن بتونس مع أبي عمران موسى الغفاري ت 634 هـ/1236م (انظر **مناقبه** (م) 18441، ص 48) وأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ/1230م) أنظر **مناقبه** (م) 18105 ، ص47 ب) .

(121) أنظر الفصل II من أطروحتنا **التصوّف في إفريقيّة** ، الم. الم.

(122) **معالم** IV ، ص 122 ، وانظر أيضا 122-123 رفض العبيدلي لقاء السلطان أبي يحيى أبي بكر عندما قصد منزله لزيارته .

(123) من فئة الأولياء العدول ، كان أبوه إمام القديدي ومقيّد وجامع كراماته ومناقبه ، أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 102- 103 ، ولم يذكر إبن ناجي تاريخ وفاته .

(124) **معالم** IV ، ص 124 .

بالسلطان عبد العزيز [125] رغم إلحاح هذا الأخير»وفرّ من الإمامة وانقطع لنفسه» [126]. كما ذكر أبا عبد الله المشنزائي من المعاصرين أيضًا لابن قنفذ الذي عندما أراد السلطان زيارته «وقف إليه وفتح يسيرًا من الباب وقال له «ما لك عندي إنصرف بالعافية» [127].

ب - الولي المتوكّل : تطور نحو مثال أعلى ولائي جديد

كيف تمّ تاريخيا المرور من نمط إلى نمط وهل عرفت إفريقية أشكالا من تداخل النمطين والتعايش بينهما في الحالة الواحدة ممّا قد يشكّل نمطا مختلطًا على غرار ما عاينه إبن قنفذ في المغرب الأقصى وفي فترة متأخرة (النصف الثاني من المئة الثامنة هـ) حيث وقف على أحد الصوفية ممن كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات وغلّة دويرة ورثها من أبيه» [128].

هل أنّ العيش من مستغلات أرض أو دار يمكن اعتباره مظهرًا لـ«الريعية» rentariat التي وصفها فيبر بأنّها «شكل من أشكال الإنعتاق الإقتصادي» قد تمثّل «القاعدة الإقتصادية للوجود الكاريزماتي» [129] ؟ وبالتالي هل يمكن إعتبار حالة أبي النجم هلال إبن يونس أحد تلامذة أبي زكرياء يحيى الزواوي (ت 611 هـ) ببجاية الذي ذكره الغبريني [130] والذي «كان عيشه من مستغلات أرض كانت له محرّرة بظهائر من قبل عبد المؤمن [131]» شكلا من أشكال «الريعية» وممّا ينطبق عليها كلام فيبر؟

---

(125) إبن أبي الحسن المريني .

(126) **أنس** ، ص 74 .

(127) **ن.م.** ، ص 76 .

(128) **أنس** ، ص 78 .

(129) أنظر . WEBER, *Economie et Société*, op cit, p 252.

(130) **عنوان** ، ص 169

(131) هو السلطان الموحّدي ت 558 هـ ، حول دولته انظر **تاريخ** ، ص 7- 13 .

إنّ ما لاحظناه هو أنّ المثال الأعلى الولائي الذي قوامه التورّع والأكل من كدّ اليدين من حرفة أو تجارة أومن حرث والذي كان لا يزال رائجًا خلال المئة السابعة هـ لم يتراجع إلا تدريجيًا وببطء كما هي الحالة بالنسبة للظواهر الإجتماعية بصفة عامة ، وحسب سرعة تبدو متفاوتة بين مركز صوفي وآخر أمام المثال الأعلى «الجديد» الذي قوامه التوكّل وقبول الفتوح والعطاءات والهدايا بل التوسّل و«الطلب» للفقراء على أبواب المنازل وفي البوادي ، كما رأينا بالنسبة للجديدي (ت 786/ 1384)[132].

وخطأ قد نتوهّم أنّ الحدود بين المثالين أو النمطين كانت واضحة وقاطعة ولم تشهد نوعًا من تداخل عناصر من المثال الأعلى «القديم» في «الجديد» والعكس بالعكس ، أو خطوات إلى الوراء ، أو أشكالا من التعايش . ففي تونس لم نقف لأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ/1230 م) رغم تورّعه وما يجسّده إلى حد بعيد من مقوّمات المثال الأعلى الولائي «القديم» ، على حرفة أو صنعة يقتات منها ، بل على العكس ، جاء في **مناقبه** أنّه كان مدينًا في قوته إلى بعض التجّار وكان يقيّد في «جريدة» حسابه أي ما توجّب عليه دفعه ، أمّا التسديد فيتمّ بواسطة هبات الناس بعد أن يكون تأكّد من حلالها[133]. ممّا قد يفترض أن نمط التوكّل عُرف بإفريقية وتحديدا بتونس منذ تلك الفترة «المبكّرة» ونرى هنا كيف بقيت تتداخله عناصر من المثال الأعلى الولائي القديم كالتورّع . هل أنّ هذا المثال الأعلى برز وانتشر دون صراع مع النمط القديم وحتى مع شرائح من المجتمع ؟ فنحن وقفنا في **مناقب** المنوبية (ت 665 هـ/1266 م) على مشهد يظهر أحد فقرائها ضحية تهكّم التجار بأحد أسواق الحاضرة يصيحون في وجهه «الصنعة يا كرّاه[134] » والجدير بالذكر أننا لم نقف

(132) أنظر الفصيل ٧.

(133) أنظر **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105 ، ص 47 أ وب .

(134) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 15 .

للمنوبية أيضا على حرفة (كالغزل مثلا) وجاء في **مناقبها** أنها «كان كل يوم يدخلها خمسمائة دينار تصرفها في سبيل الله» [135] فرغم طابع المبالغة الذي قد يتصف به هذا الخبر فهل يعني أن الولية كانت تعيش على نمط التوكل مع تورعها : « (..) وإذا بات ناصري [136] تقول الليلة باتت عبادتي ناقصة» [137].

كما كنا وقفنا على مثال أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ/ 1290م) الذي كان هو الآخر على ما يبدو ممن يعيش من العطاءات والهبات والفتوح التي ترد على زاويته [138].

هل أن الأمور تطورت بسرعة أقل في مراكز صوفية أخرى بإفريقية كالقيروان مثلا حيث أن مثال القديدي (ت 699 هـ/1299م) الذي سبق وأشرنا إليه [139] يظهر أن النموذج الولائي «القديم» كان لا يزال حيا في نواحي القيروان أقلّه إلى الربع الأخير من القرن ، وليس من باب الصدف أن تكون نقطة التحوّل في المسار الولائي للقديدي وفي النموذج الولائي الذي كان جسّده إلى ذلك الوقت والذي قوامه الأكل من الحرث والتورّع عن قبول شيء مما يأتيه [140]، هي عودته من الحج حوالي سنة 686 /1287 حيث «أمر بصدقة جميع ما تحصّل له في حرثه (..) وتصدّق بجميع غنمه (..) وترك السبب بالحرث وغيره ، وبقي على قدم التجريد متوكلا على الله (..) فإذا فتح الله بهدية أو بشيء أنفق

---

(135) ن.م. ، ص 10 .

(136) إسم العملة التي تمّ إحداثها زمن خلافة أبي عمرو عثمان كإجراء إصلاحي لتدعيم قيمة العملة الفضيّة ، أنظر BRUNSCHVIG, *La berbérie* II, p 74

(137) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 10.

(138) أنظر الفصل IV .

(139) أنظر الفصل IV .

(140) «وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم» **معالم** IV ، ص 70 .

ذلك على الفقراء والزوار ولم يدّخر شيئا [141].

وحتى بالمغرب الأقصى فإنّ ما عاينه إبن قنفذ من حالات عيش الصوفية من نشاط حرفي في النصف الثاني من المئة الثامنة هـ يظهر التعايش بين النمطين في تلك الفترة «المتأخرة» وأنّ القطيعة لم تكن مطلقة بينهما، فأبو عبد الله محمد الجناتي «كان عيشه من ضفر يضفره من العزف» وكان لا يقبل «من أحد شيئا إلا ممن يعرفه بعلم وصلاح» [142] وأبو الحسن علي اللجائي كانت صناعته «الخياطة» [143]، وأبو علي الرجراجي كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات» [144]، أما مؤمنة التلمسانية فـ«كان قوتها في العام من غزل يديها (..) ولا تقبل من أحد شيئا» [145].

مهما يكن من أمر بقاء رواسب من المثال الأعلى الولائي الذي قوامه الكسب والتورّع إلى فترة «متأخرة» [146]، أو التفاوت في سرعة إنتشار نمط التوكل بين مركز صوفي وآخر، فإن المثال الأعلى الجديد كان أصبح إبتداء من المئة الثامنة هـ/14م حقيقة فرضت نفسها وتعمّمت شيئا فشيئا في نواحي إفريقيّة؛ ويشهد على ذلك ما ذكرناه في الفصل الخاص بزوايا تلك الفترة [147] حول الموارد القارة التي أصبحت هذه الأخيرة

---

(141) **ن.م.**، ص 83، وكنا سبق وأشرنا إلى التناقض بين هذا النص وما أورده إبن ناجي، **معالم** IV، ص 70 أنظر تعليقنا في الفصل IV من هذا الكتاب.

(142) **أنس**، ص 76.

(143) **ن.م.**، ص 77.

(144) **ن.م.**، ص 78.

(145) **ن.م.**، ص 80.

(146) أنظر مثال أبي الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري الأندلسي (ت 748 هـ/1347 م)، من إخوان الملاري (ت 764هـ/1362م) الذي ذكره إبن قنفذ «السرّاج ببلدنا [قسنطينة] **ن.م.**، ص 48.

(147) أنظر الفصل V من هذا الكتاب.

تتّمتع بها وحول ظاهـرة «إحتـراف» التصوّف، كمثال الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) «يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلاّب في يده فلما كثروا (..) صار الفقراء لهم رجال معدّون لذلك» [148].

ومثال «صيد عقارب» بوطن صفاقس ، من تلامذة العْبيدلي (ت 748هـ/1347م) الذي تفرّغ هو وجماعته «الستون» للذكر والعبادة «تاركين الحرب والمقاتلة» [149] أمّا عيشهم فكان من «زكاة مواشي [الناس] وحبوبهم» [150]. يرى فيبر أن إحدى «الأشكال الممثلة للنمط الكاريزماتي لسدّ الحاجيات هي العيش من العطاءات والهبات أو المسألة la mendicité» [151].

وإن بقيت رواسب من النمط «القديم» حية خلال المئة الثامنة هـ وحتى في صلب المئة التاسعة هـ ، يقوم نهج العبيدلي (ت 748 هـ) وسلوك البربري النفوسي (ت 767 هـ) الذي يرفض بناء زاويته بغير ماله [152]، و نمط عيش ابن عروس (ت 868 هـ/1463) في بداية أمره ، شواهد عليه ، فإن التطور نحو مثال أعلى ولائي جديد يبدو لا رجعة فيه.

ج - الولي المقايض للكرامات : توظيف إقتصادي للنعمة ؟

يقول فيبر : «في نمطها "الصافي"، ترفض الكاريزما وتأبى الإستعمال الإقتصادي للنعمة كمصدر خيرات . وهذا دون شك في الغالب إدعاء أكثر

(148) **معالم** IV ، ص 228.
(149) وهما كانا موردين هامين من موارد إرتزاق الأعراب في تلك الفترة .
(150) **نزهة** II ، ص 315 .
(151) أنظر ,WEBER, *op cit*, p 252 وهو يعتبر «أن النمط الكاريزماتي الصافي يشكل بالنسبة لاقتصاد عقلاني ، قوة مناهضة للإقتصاد» ن.م.
(152) **معالم** IV، ص 162 .

منه واقع معاش»[153]. إلى أي حد يمكن اعتبار ظاهرة مقايضة الكرامات التي وقفنا عليها بإفريقية خصوصا خلال المئة الثامنة هـ أي مع بداية انتشار وتعميم نمط التوكل ، شكلا من أشكال «التوظيف الإقتصادي للنعمة» ، أم أنّ هذه المقايضة ، التي تتداخل فيها عناصر إيمانية ومعنوية تعكس علاقة بالولي أكثر تعقيدا في الواقع مما يبدو ظاهريا ، والتي تقترن بإعادة توزيع الولي لما تقاضاه مقابل الكرامة ، تصبح معها العملية شكلا من أشكال «الرعاية الإجتماعية» ، وهي التي كنّا أشرنا إلى دور الولاية ومساهمتها فيها. وإلى أي حدّ يصح إعتبار مقايضة الكرامات من الظواهر الملازمة للمثال الأعلى الولائي الجديد تماما كما كانت المجانية من علامات المثال الأعلى الولائي المتورّع ؟

إنّ ظاهرة أخذ مقابل على الكرامات والأدعية كانت موجودة خلال المئة السابعة هـ/13م حيث جاء في **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (ت 675 هـ/1276م) أنّ بعض من تزايد له ولد ذكر كان وعد بدفع عشرين دينارا للولي برسم إنفاقها على فقرائه فلما قرّر أن يقسطها على مرتين رفض الولي[154]. علما هنا بأن النقود هي للفقراء لا للإستهلاك الشخصي للولي ، وبأنّنا أمام حالة وعد قام به صاحب الحاجة عفويا ، وأنّ سلطة الولي أو «إستبداده» لم يمارس إلا للمطالبة بتسديد «الدين» الذي ترتّب على صاحب الوعد (بفعل تحقيق الكرامة) بكامله ودفعة واحدة .

ووقفنا على حالات مشابهة عند السيّدة المنوبية (ت 665 هـ/1266م) حيث أن قافلة[155] كان أفرادها وعدوا الولية أنهم في حال إغاثتهم يعطونها عشرة رؤوس غنم ، فأمرتهم بدفعها إلى رجل فقير جاءها مستنجدا[156] كما نراها تطالب إمرأة بالفدية التي كانت أعدّتها لفك

(153) أنظر WEBER, *op cit*, p 251

(154) «فلما وصلنا إليه قال أنا لا أقبل إلا الكلّ» **مناقب أولياء تونس** (م) 18555، ص 123أ.

(155) ربما من التجار ، تعرضت لهجوم من الأعراب .

(156) **مناقب عائشة المنوبية** ، ص 9 .

أسر ولدها ، وذلك بعد أن أتمت الولية كرامتها وكمقابل لها ، حتى تسدد بها دين رجل في تونس [157]، علما بأن عنصر «الوعد» غائب هنا فالمرأة لم تعد الولية بشيء بل إنها كانت أعدت النقود لإفتداء إبنها قبل اللجوء إلى المنوبية ، وبالتالي تصبح العملية أقرب إلى المقايضة والمطالبة بمقابل ، منه إلى الوفاء بوعد «أو دين» كما في الحالات السابقة. إلا أنّ العنصر المشترك يبقى دائما عدم «توظيف» هذا المقابل - عينيا كان أم ماليا - لفائدة الولي أو لإستهلاكه بل لإغاثة آخرين وإخراجهم من فاقة مالية . إذن نحن أمام عملية إعادة توظيف المقابل لأهداف إجتماعية ، وهو ليس من النوع الذي يكتنفه إحراج لصاحب الحاجة خلافا للأمثلة التي سنقف عليها أدناه خلال المئة الثامنة هـ/ 14م .

بحيث إذا أردنا إختزال بنية هذه الظاهرة كما وقفنا عليها من خلال هذه الأمثلة :

الحالة أ :

1	2	3	4
وجود ضائقة أو مشكلة	قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي	التدخل الخارق للولي وحل المشكلة	المطالبة بالوفاء بالوعد وانفاقه على الفقراء

الحالة ب :

1	2	3	4
وجود ضائقة أو مشكلة	قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي	التدخل الخارق للولي وحل المشكلة	تسديد الوعد لا للولي بل لحل مشكلة أخرى

الحالة ج :

1	2	3	4
الإلتجاء إلى الولي في مشكلة	حل الولي للمشكلة بكرامة	طلب الولي الحصول على مقابل	إعادة توظيف المقابل لحل مشكلة أخرى

---

(157) ن.م. ، ص 13 .

* «شراء» الكرامات

إنّ ما سنقف عليه خلال المئة الثامنة هـ /14م وخاصة مع الولي القيرواني صالح الصدفي (ت 772هـ/1370م) هو ظاهرة «شراء» الكرامات. ولقد وردت هذه الكلمة بالفعل ما لا يقل عن 5 مرات [158]: «إشتروا مني ذلك» أو «إشترِ منّي رؤية [أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب] في اليقظة فاشترى منه ذلك بعشرة دنانير ذهبا».

إن الأمثلة التي وقفنا عليها عند الصدفي يمكن إختزالها في ثلاث حالات :

الحالة أ : وهي تشبه الحالة أ في النمط المذكور أعلاه.

1	2	3
وجود ضائقة أو مشكلة	وعد عفوي من طرف صاحب المشكلة	تحقيق الكرامة وأخذ الوعد من طرف الولي

أحيانا يبدو قبول الولي للوعد إيذانا بوقوع الكرامة : «وأخذ [البطيخة] ورحل الجراد من [السانية] من الفور» [159].

الحالة ب : تبدو فيها الكرامة على قدر المقابل، وهذه من نوع الكرامات التي يبادر ويعرض فيها الولي خدماته مقابل شيء : «هات ويبة من طعام تشرب سانيتك» [160]؛ ولما لم يأت صاحب الحاجة إلا بنصف ما كان طلبه الولي، فلا يحقّق له هذا الأخير سوى نصف كرامة: «لو جبتَ [161] الويبة بكمالها لشربت السانية كلّها» [162].

1	2	3	4
وجود مشكلة	الولي يعرض خدماته مقابل شيء	يفي صاحب الحاجة بنصف الطلب	يحقق الولي نصف كرامة

(158) معالم IV، ص 174و178و179 - 180 .

(159) معالم IV، ص 176 .

(160) ن.م. ، ص 175 .

(161) عامية يقصد لو اتيت بـ....

(162) ن.م. ، ص 175 .

والملاحظ هنا وقوع الكرامة بعد الإتيان بالمقابل وكأن تحقيقها مرتبط به بل يبدو هذا الأخير شرطا لتحقيق الكرامة، وأنّ طابعها الكامل أو الناقص رهن الوفاء الكامل أو الناقص بذلك المقابل. لقد وقفنا على مثال آخر لهذا التسلسل - الوفاء بالمقابل قبل تحقيق الكرامة وكشرط مسبق لها - : «فلما جئنا بالطعام صبّت المطر» [163] علما بأنّ طلب الولي في هذه الحالة وبشكل صريح هو «قصعة طعام» يؤتى بها إلى المسجد أي نوع من الصدقة للفقراء والمحتاجين، وليست ربحا خاصا يحقّقه لنفسه، علاوة على طابعه الزهيد كما في الحالتين اللتين ذكرناهما أعلاه (بطيخة، ويبة من طعام).

أمّا **الحالة - ج** فيمكن تلخيصها على النحو التالي: يعرب أحدهم عن رغبة، يعرض الولي خدماته لتحقيق ما يفوق الرغبة الأصلية [164] على نمط البيع والشراء : «إشتري مني (..) فاشترى منه» ؛ أمّا المقابل في هذه الحالة فهو من النوع المالي وعلى جانب من الأهميّة - «عشرة دنانير ذهبا» - وهو مقترن بأجل زمني : «وعمل أجلا معلوما» [165] ؛ والملفت هنا أنّ هذا الرجل اضطر، للوفاء بالمقابل المذكور، إلى بيع «جنانه بالقيروان شيئا فشيئا حتى جمع صرف العشرة دنانير» ؛ وبعد أن يقع تسديد المبلغ المطلوب يعلم الولي صاحب الحاجة بأنّه «حقّق» له الرؤية [166] أمّا المصير النهائي للنقود فمآله إلى ولي آخر هنا الجديدي (ت 786 هـ/1384م) كي ينفقها على فقرائه: «(..) إنّي أحوج منك بها على الفقراء الذين بالزاوية لأنّه لا زوجة لك ولا أولاد» ، ممّا يدلّ على أنّ

---

(163) ن.م. ، ص 174.

(164) هنا المطلوب رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في المنام أما الولي فيعرض رؤيتهما في اليقظة .

(165) ن.م. ، ص 178 .

(166) **معالم** IV، ص 178 ، «من عَقَبك في الدروج وأنت طالع لي ؟ قال رجلان . قال هما أبو بكر وعمر ».

عائدات هذه الكرامات لم تكن دائما لفائدة المعوزين والفقراء بل قد تكون للإستعمال الشخصي للولي أو عائلته. وإنّ ما تضيفه الرواية على لسان الولي : «نعم ما أخذتها إلا لك وأعطاها له» ، يبدو أقرب إلى التبرير والإقحام - ربما بهدف إضفاء مسحة أخلاقية على سلوك الولي - منه إلى كونه بالفعل الدافع من وراء طلب هذا المقابل الذي اضطر صاحب الحاجة إلى بيع جميع جنانه للوفاء به.

ونحن وقفنا على مثال آخر شبيه بهذا أي شراء رؤية مقابل دنانير دفعت سلفا وبشكل مسبق [167] - كما وقفنا على عدة كرامات وقعت مقايضتها عند أحمد ابن عروس (ت 868 هـ/1463م) لا سيما منها التي «ولّي» خلالها بعضَهم قيادة طرابلس مقابل 100 دينار ذهبا وبيته [168]؛ ولما لم يفِ القائد بوعده عُزل عن ولايته تلك. كما تبدو هذه العطاءات وكأنها شرط من شروط استمالة الولي وتطييب خاطره [169] أو جلب كرامته [170]؛ ونرى فيها أيضا الولي في صورة من يطالب بـ «حقّه» أي بالوفاء بالوعد كاملا ودون نقصان [171]. أمّا حجم أو قيمة هذه العطاءات فهي جد متفاوتة وقد تكون أحيانا زهيدة [172] وأحيانا على النحو الذي وصفناه أعلاه ومن النوع الذي يضطر صاحب الطلب إلى بيع جميع أملاكه.

هل أن الجانية إنتفت تماما من المثال الأعلى الولائي بإفريقية في تلك الفترة وهل أن كل الكرامات أصبحت لا تنجز إلاّ بمقابل مع ما يرافقه

---

(167) ن.م. ، ص 180 .

(168) إبتسام ، ص497.

(169) ن.م. ، ص 495 .

(170) ن.م. ، ص 473 .

(171) ن.م. ، ص 483.

(172) اطلق الولي أحد أعوان الدولة الحفصية مقابل نصف دينار، ن.م. ، ص 459 .

أحيانا من ممارسة الولي لنوع من السلطة الزجرية ؟ لا نعتقد حيث وقفنا عند الصدفي نفسه على ما لا يقل عن ستّ كرامات بدون مقابل [173]. كما يذكر إبن ناجي عن أحد أصحاب أبي الحسن علي العواني (ت 758 هـ/ 1356م) قوله في قضاء حوائج الناس «وأنت تعلم أني لا آخذ على ذلك دينارا ولا درهما» [174].

إنّ تعايش النمطين - المقايضة والمجانية - إن دلّ على شيء فهو على أنّ المقايضة لم تكن ممارسة مطلقة وشاملة ، كما أن الحالات والأمثلة التي وقفنا عليها تدلّ على أن هذه الأخيرة لم تكن دائما موظفة لفائدة الولي نفسه ؛ كما تكتسي بعض الروايات طابعا وعظيا واضحا كالرواية التي تربط بين الوفاء بنصف المقابل وما نتج عنه من تحقيق لنصف كرامة، والتي امتُحن خلالها صدق نيّة طالب الحاجة، ومما يدعم إفتراضنا هذا، إرفاق هذه الرواية بأخرى على لسان نفس الرجل بصفته شاهدا لوفاء بعضهم بوعد عفوي كان قام به لفائدة الولي إذا نجّاه من أسد، أما الوعد فكان نعجة بينما هو تلكأ في الوفاء بويبة من طعام [175].

كما أنّ قبول الولي لما يقدّمه له طالب الحاجة هو علامة رضا وموافقة على قضاء الحاجة تماما كما أن تقديم المقابل والوفاء به قبل إنجاز الكرامة يعكس إعتقاد طالب الحاجة بالولي وصدق نيته . وهنا تبدو وظيفة الخطاب المناقبي في شحذ الإيمان والإعتقاد بالأولياء من خلال روايات من هذا النوع [176] ، وقد أورد الراشدي في **مناقب** إبن عروس رواية تبدو من خلالها وظيفة الهدية المقدمة للولي - طبق من

(173) **معالم** IV ، ص 174 و176 و177 و179 و180 .

(174) **ن.م.**، ص 151 .

(175) **معالم** IV، ص 175.

(176) أنظر ما ذكرناه أعلاه حول الذي باع جنانه سلفا لمجرد وعد من الولي بأن يحقق له رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في اليقظة .

الأكل - تعمل وكأنها نوع من الإصطلاح المتعارف عليه أي أنّ قبولها هو علامة تيسير [177].

خاتمـــــة

مهما يكن من أمر فإن إقتران الكرامات أكثر فأكثر بهبات وعطاءات مع ما يرافقها أحيانا من ممارسة لأشكال من الزجر والإنتقام تنسبها كتب المناقب إلى الولي ، يعكس دون شك تحوّلا في المثال الأعلى الولائي ؛ فبين أبي مدين (ت 594 هـ/1197 م) الذي تجعل مناقبه الطبيعة والحيوانات تنفر منه بل تعاديه لمجرّد وجود نقود في جيبه [178]، وأحمد ابن عروس (ت 868 هـ/1463م) الذي تنسب إليه مناقبه «ولاية» بعضهم القيادة بمقابل مالي وبيت ، وعزله عندما لم يفِ بوعده ، وقع تطور ملحوظ حاولنا الإحاطة بأبرز محطاته ودلالاته . ولقد لعبت كتب المناقب بوصفها - إلى جانب التقليد الشفهي - المنتج الأساسي للنماذج الولائية دورا أساسيا في بلورة وصياغة معالم المثال الأعلى «الجديد» الذي عملت على الترويج له واشاعته وإعادة إنتاجه .

هل النموذج «المبني» الذي تقدّمه كتب المناقب والتراجم لعديد الفقهاء ممن لا يمتّون إلى التصوّف بصلة ، والذين تغدق عليهم صفات الولاية ، يعكس إنتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج الإجتماعية التي ستسعى إلى التماثل معه لما أظهره من حيوية وفعالية ؟ هذا ما سنراه في الباب الموالي .

---

(177) إبتسام ، ص 428-429 .

(178) انظر أعلاه .

الباب الخامس

مجتمع ذو جناحين :
الأولياء والفقهاء

«قد استفتيت فقهاء الدنيا ولا بدّ أن أستفتي فقهاء الآخرة»[1].

(1) أنس . ص 101، ترجمة أبي الزهر ربيع احد أصحاب أبي مدين

هل أنّ هذه الرؤية التي تعكس وجود نوع من النظام المثالي الذي يسيّر المجتمع الإفريقي ، وتقسيما متناسقا للعمل بين الفقهاء والأولياء ووظيفة تكامليّة بينهما - فقهاء الدنيا وفقهاء الآخرة - والتي ساهمت إلى حدّ بعيد في ترويجها كتب المناقب والتراجم التي كان جلّ واضعيها من الفقهاء والقضاة ، هل أنّ هذه الرؤية يمكن اعتبارها تمثّل الحقيقة التاريخية للعلاقة بين هاتين الفئتين ؟ أم أنّها تعكس نوعا من التسامي لعلاقة كانت في الواقع أقلّ مثالية وبعيدة أحيانا عن التناسق والإتّفاق بل شهدت العديد من الصراعات قد يكون سببها غير المعلن الصراع من أجل الهيمنة.

إلاّ أنّ هذه القراءة لأحد أوجه العلاقة بين الفقهاء والأولياء لا يجب أن تحجب عنا الوجه الآخر، وهو إقبال أفراد «النخبة المثقفة» [2] بإفريقية ومنهم أهل الفقه والعلم على التصوّف الذي كان أصبح بعد جزءا لا يتجزأ من ثقافتهم ومن تكوينهم العلمي ، والتي من أبرز مظاهره إستهواء المثال الأعلى الصوفي لعدد منهم ، وازدحامهم على أبواب الشيوخ من صوفية وأولياء للتتلمذ عليهم والتبرّك بهم ولبس الخرقة بإسنادها المتّصل ، وسياحاتهم بين الزوايا والمراكز الصوفية علاوة على ما شكّله التصوّف من محنة لبعضهم وما أثاره في نفوسهم من قلق وتساؤلات . بحيث في ثلاثة من أهم القضايا التي أثارها انتشار التصوّف بإفريقية والمغرب الإسلامي ككل في أوساط الفقهاء والتي نتعرف عليها أدناه - ونحن وقفنا على ما لا يقل عن ثمانية منها - تمخضت الأولى عن موقف مؤيّد وصريح لفائدة التصوّف ، والثانية عن مرافعة دقيقة ومفصّلة دفاعا عنه والثالثة عن موقف متعاطف معه ومتفهّم له ولأهله .

(2) بتعبير «النخبة المثقّفة» ودون الدخول في إطالات وتحاليل حول مفهوم «النخبة» ومفهوم «الثقافة» ممّا لا يسمح بها غرض هذا الكتاب وممّا يتجاوز إطاره، نقصد الفئة المتحصّلة على العلوم (من عقلية ونقلية) التي كانت سائدة في تلك الفترة بإفريقية كما وصفها واضعو البرامج والفهارس (كالغبريني مثلا عنوان ، ص 320-321 والرصّاع في **فهرسته**، ونحن نقحم الفقهاء والقضاة من ضمن هذه النخبة. حول الحياة الفكرية بإفريقية في العهد الحفصي، أنظر BRUNSCHVIG, *La Berbérie, op cit*, II, p 352- 416

إنّ قيام فقهاء وقضاة بعملية تدوين التراث المناقبي الشفهي - والذي لولاهم لضاع - ووضع كتب التراجم للصوفية، على طبقاتهم وفي بلدانهم، هو دليل آخر على مدى انشغال أفراد النخبة المثقفة من علماء وفقهاء وقضاة بالتصوّف وأهله . ما هي الدوافع من وراء هذا الإهتمام بالتصوّف وإضفاء مشروعية عليه ومحاولة إدخاله في حظيرة الإسلام السنّي وإسباغ القبول عليه ؟ هل يمكن دوما تفسيرها على أنها محاولة للإلتفاف على التصوّف تعكس إرادة في احتوائه ، وتعكس وعيا لدى المتنورين من أهل القضاء والفتيا بأهمية الدور «السياسي» والديني والاجتماعي لفئة الأولياء وبضرورة كسب ودّها وتأطيرها وعدم معاداتها والعمل على تشجيع وتعزيز الجوانب «السنّية» والمعتدلة في هذا التصوّف والترويج على قاعدتها لنموذج ولائي وصوفي مقبول ؛ أم أنّه يمكن اعتبارها تعكس مفهوما معينا للإثيقية الإسلامية التي رأى هؤلاء الفقهاء باكرا أنها لا تستقيم إلا بتوفر عنصري الحقيقة والشريعة والتي رأوا في صنف الفقيه الصوفي خير تجسيد لها ؟

الفصل الثاني عشر

جدلية التعاون والتنافس

1 - الخطاب المنقبي والمجتمع المثالي

إن فكرة المجتمع المتوازن بجناحيه : الفقهاء والصلحاء ، هي من الأفكار الثابتة ليس في الأدب المناقبي فحسب بل أيضا في مصادرنا الأخرى من كتب التراجم والتاريخ بحيث يمكن اعتبارها ممثلة إلى حد بعيد لعقلية النخبة المثقفة في تلك الفترة .

لقد جاء في **فارسية** إبن قنفذ في سياق حديثه عن الأمير أبي حفص [3] : «كانت أيامه] أيام هناء وأمن وعدل وكان يعظّم الفقهاء والصلحاء ويبرّهم ويبادر إلى حوائجهم » [4]. أما إبن الشماع ، فوصف السلطان أبى يحيى أبي بكر (718-747 هـ) بأنه «كان (..) معتقدا في الفقهاء والصلحاء» [5]. فكما أن نظاما مثاليا يسوس ويسيّر المجتمع قوامه التوازن بين فئتي الفقهاء والصلحاء وينخرم بغياب أحدهما ، فإن الإيمان لا يسلم إلا بالإعتقاد في كليهما وتعظيم شأنهما على حد سواء .

إنّ هذه الفكرة ليست بجديدة ولا هي خاصة بإفريقية في العهد الحفصي ؛ فقد أورد التادلي في **تشوّفه** وفي سياق ترجمته لأبي محمد عبد العزيز التونسي (ت 486 هـ) ، رواية تكمن طرافتها في مغزاها وفي قيمتها الرمزية أكثر منه في قيمتها التاريخية البحتة ، حيث «حدّثوا عنه] أنّ المصامدة أخذوا عنه الفقه ثم عادوا إلى بلادهم فسادوا في أقوامهم بما تعلّموه من الفقه وصاروا قضاة وشهودا وخطباء وغير ذلك من المراتب ، فذهب عبد العزيز في بعض سياحته إلى أقصى أرض المغرب (..) فوجد تلامذته قد نالوا الخطط والمراتب بما تعلّموه منه ،

---

(3) 683 - 694 هـ/1284 - 1295 م حول دولته أنظر **تاريخ** ، ص 50 - 53 ، و H.R. IDRIS, *EI 2*, III, 69-70

(4) **الفارسية** ، ص 148.

(5) **الأدلّة** (ط. الكعّاك) ، ص 103.

فقطع تدريس الفقه وأمر تلامذته بالنظر في رعاية المحاسبي [6] ونحوها من علوم التصوّف إلى أن عثر على بعض تلامذته وقد وقعوا من جهل الفقه في الربا. فقال سبحان الله كرهت تدريس الفقه خوفا من أن تُنال به الدنيا، فضيّعتم معرفة الحلال والحرام! فعاد إلى تدريس الفقه» [7]. إنّ فكرة الوحدة المتضامنة بين الشريعة والحقيقة وعلاقة الضرورة rapport de Nécessité التي تتحكم فيها ، بحيث لا تستقيم إحداهما إلا بالأخرى ، ظهرت باكرا في الأدبيات الصوفية وليست رواية التادلي هنا سوى تذكير على النمط الرمزي بهذه الرؤية المثالية والمعيارية .

إنّ العلاقة التضامنية بين هذين المقوّمين والتي يسودها مبدأ الضرورة تندرج ضمن رؤية أشمل وجب البحث عن جذورها في العقلية الدينية أو في النمط الديني للتصوّر الكوني [8]، أي في مسالة التجديد الدوري للكون وما انبثق عنها من إعتقاد في الإصلاح الدوري والتطهير الدوري للأخلاق ، على يد العلماء والأولياء . لقد جاء في **نزهة** مقديش : «جعل [الله] على رأس كل مائة سنة من يجدّد لهذه الأمة أمر دينها من العلماء والأولياء» [9].

إنّ تعدّد الروايات والمشاهد ممّا تروّجه كتب المناقب والتراجم التي تظهر خضوع الفقهاء للأولياء واعترافهم لهم بولايتهم وبما لديهم من

(6) هو أبو عبد الله الحارث المحاسبي (ت243 هـ) صاحب كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها. أنظر حوله القشيري ، **رسالة**، ص 12.

(7) **التشوّف** ، ص 93، أنظر نفس الرواية تقريبًا في **أنس** ، ص 107.

(8) أنظر بهذا الخصوص M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p 60 à 136

(9) **نزهة** II ، ص 230 وهي فكرة استوحاها مقديش من أبي عبد الله المغربي (ت 299 هـ/ 911م) أنظر **معالم** II ص 286 هل يمكن إعتبارها من الهياكل الثابتة في التصوّر الإسلامي للمجتمع المثالي وللكيفية التي يتمّ بواسطتها تجديده وإصلاحه ؟

«كاريزما» [10] وما تتسم به من طابع إطلاقي وما احتوت عليه من مبالغات، قد لا يخرج هو الآخر عن دائرة الرؤية المثالية وأنماط إنتاجها الإطلاقية واللاتاريخية كما نتبيّنها من هذا القول للقشيري : «لم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة [أي طائفة الصوفية] ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به» [11]. إلا أنّها قد تهدف أيضا إلى إضفاء مشروعية سنّية على هذا أوذاك من رجال التصوّف ، من خلال شهادة أحد الفقهاء فيه، أو تقديره له.

أما هذه الروايات والمشاهد فنورد البعض منها بعجالة :

- مشهد أبي محمد عبد السلام البرجيني الخطيب إمام جامع الزيتونة يقول في أحد صوفية وقته : «الحاج أبو عمران [12] سيّدي في الدنيا والآخرة» [13].

- مشهد «الفقيه أبي عبد الله بن أبي الحسين [14] حاجب السلطان لما رأى الشيخ [أبا الحسن الشاذلي] ترجّل عن بغلته وبادر إلى الشيخ وجعل يقبّل يديه ويبكي ويسأله الدعاء» [15].

---

(10) يقول إبن قنفذ (بتصرّف) «الأولياء لهم صفات خارقة، أوّلها العلوم الإلهامية، وحواسهم (..) مخالفة لحواس غيرهم ، ممّا يجعلهم يرون الماورائيات أو الغيب وما في السماوات (**أنس**، ص 2) ويحدّد فيبر الكاريزما بأنّها «الصفة الخارقة للعادة لشخص يتمتّع بقوى أو صفات فوق طبيعية (..) أو أقلّه خارجة عن المألوف ، منزّهة عن عامة البشر، أو يُنظر إليه بوصفه مرسَل من الله أو كمثال يُحتذى، وبالتالي يُنظر إليه كزعيم ("Fuhrer") ، أنظر WEBER, *op cit*, p 249

(11) **رسالة**، ص 181.

(12) هو أبو عمران موسى الغفاري (ت 634 هـ) أنظر **مناقبه** (م) 18441 ، ص 47-54.

(13) **ن** .م. ، ص 53.

(14) حوله أنظر **تاريخ** ، ص 29-30 .

(15) **درّة** ، ص 30.

- مشهد أبي يحيى أبي بكر الغوري الصفاقسي قاضي الجماعة بتونس زمن أبي محمد المرجاني (ت 1299/699)، وكيف «ازداد مرضا على مرضه» عندما أُخبر بوفاة صديقه المرجاني «في أوائل جمادى الأولى» فتوفي بدوره يوم رابع عشر جمادى الأولى سنة 99[6] [16].

- جاء في **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (ت689 هـ/ 1290م) أن الفقيه إبن جماعة [17] كان يحضر مع غيره من الفقهاء مجلسه ؛ وأنّ الفقيه أبا يحيى الورزلي كان «يخدمه» و«يلازمه» [18]؛ وأنّ الفقيه أبا القاسم إبن القصار [19] كان ممن يزور المغربي ويودّه ويأتمر بأوامره [20].

- وينسب إبن ناجي إلى الفقيه أبي زكرياء يحيى إبن عتيق الهواري أبياتا قالها في الولي أبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) [21] :

«لقد كان للإسلام كهفا وملجـا — تكف به عنّا البلايا وتُدْفَع
فيا فوزَ من صلّى عليه وزاره — فالفوز والغفران والخلد يطمعْ» [22]

بحيث تعكس هذه الأبيات إعترافا وُضع في فم أحد الفقهاء بدور الولي الديني والإجتماعي ، وإستحسانا لظاهرة زيارة قبور الأولياء

---

(16) يقول الزركشي «كتم أقرباؤه موت صديقه ولم يخبروه به وجعلوا يوصون من يعودوه بأن لا يخبره بموت صديقه» **تاريخ** ، ص 54.

(17) هو أبو بكر أبو يحيى ابن أبي القاسم الهواري التونسي (ت772هـ/1372م).

(18) **مناقب أبي عبد الله محمد المغربي** (م) 18441 ، ص 15 أ.

(19) «الشيخ الصالح»، من جيران المغربي و«أحبّائه» **ن.م.** ، ص 22 ب . هل يعني ذلك انّه كان من فئة الفقهاء-الصوفية .

(20) **ن.م.** ، ص 15 ب.

(21) أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 38-42 .

(22) **معالم** IV، ص 42.

والصلحاء ، ولنجاعة وفعالية تلك الزيارات وما يجنى منها من فوائد ومنافع في الدنيا («الفوز») والآخرة (الغفران و«الخلد») .

- كما ينسب إبن ناجي إلى نفس هذا الفقيه أبياتا أخرى قالها رثاء لأبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ/1299 م) :

«(..) هو القطب، هل في القطب شك ومرية فيمّمه بالأقطار تحظى وتُشفعُ»[23].

والملاحظ هنا استعمال كلمة «قطب» وهي من صميم المعجم الصوفي وكأننا بالفقيه يمنح الولي درجة «القطبية» ويثبّته ويقرّه فيها . كما يقر بوظيفة الشفاعة عند الله التي هي من صميم المنظومة الفكرية لظاهرة تعظيم الأولياء ، بحيث إنّ وضع هذا البيت في فم أحد الفقهاء من شأنه إضفاء مشروعية وقبولٍ ليس فقط لفكرة الهرم الصوفي ولأعلى دراجاته - القطب - لكن أيضا لإحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الأولياء : الشفاعة عند الله.

- مشهد الفقيه أبي عبد الله محمد الرمّاح (ت 749 هـ/1348م) من كبار فقهاء القيروان ، أخذ إحراما من الشيخ العبيدلي (ت 748هـ/1347 م) «لاعتقاده فيه (..) وعمله مما يلي رأسه تبرّكا بأثره»[24]؛ ويذكر إبن ناجي أنه «لما كان الشيخ الرماح يعلم ما كان عليه العبيدلي من الصلاح قال حتى تشاوروه بلفظ سيدي»[25].

(23) معالم IV ، ص 48-49.
(24) معالم IV ، ص 112.
(25) ن.م. ، 116.

- ويذكر الراشدي الصفات التي كان يغدقها والد الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم بن الكماد [26] على الولي سعيد الصفروي [27] الذي كان يعتقده : «سيّدنا ومولانا وشيخنا وبركتنا الولي بحق والثابت القدم بصدق» [28].

- وفي نفس هذا الإطار تندرج الرواية التي تظهر الإمام ابن عرفة وهو الذي كانت له في حياته مواقف صارمة إزاء مظاهر تعظيم الأولياء وإزاء عدد من الطقوس الصوفية [29]، مدينا إلى المغارة الشاذلية التي تنسب إليه زيارتها «من يوم السبت إلى يوم السبت (..) [بما] فتح الله علي[ه] بالعلم والعمل» [30].

2 - أوجه الصراع وأشكاله

يا فقيه إن الله أطلعني على ما لم تطلع عليه [31]

يبدو أنّ الصورة المثالية للعلاقة بين الفقهاء والأولياء التي عملت كتب المناقب والتراجم على الترويج لها تخفي في الواقع صراعا خفيا لمعرفة مَن من الفئتين سترضخ للأخرى وتقرّ لها بالأفضلية . وهذا الصراع لا تنجح روايات مصادرنا ، وما تحاول بثّه من رؤى مثالية ، في إخفائه .

---

(26) «صاحب الأشغال الإفريقية» إبتسام ، ص 213-214 ؛ أنظر حوله تاريخ ، ص 148.

(27) أو السفريولي من الأولياء الذين لقيهم الرصّاع وحضر مجلسه وسمع تفسيره «على طريق القوم » له مناقب ألّفها تلامذته ذكرها الراشدي واطلع عليها من تأليف أبي العباس أحمد الزبير (إبتسام ، ص 319 -328) ، ومن شيوخه إبن عبّاد الرندي والشيخ إبن أبي الوفاء بالمشرق ؛ واستقرّ في بجاية بعد تونس ودفن بكدية قريبا من بلدة قسنطينة ، فهرست ، ص 194- 196 .

(28) إبتسام ، ص 214.

(29) أنظر S. GHRAB, *Ibn 'Arafa, op cit, II* p 661 -687

(30) **في مناقب المغارة التي بجبل الزلاج** ، (م) 18555 ، ص 25 ب.

(31) قول منسوب إلى أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) وموجّه إلى أحد الفقهاء. **مناقب أبي محمّد عبد الله المغربي** ، (م) 18441 ، ص 18 ب.

بل تعكس علاقة التقابل - التمايل بين الرؤى المثالية ، والحوار الصامت بينهما ، واقعا أقل مثالية بكثير هو الواقع التاريخي لصراع بين فئتين إجتماعيتين تسعى كل منهما إلى الهيمنة والإستئثار دون الأخرى بالمشروعية .

فالمشهد الذي أورده إبن قنفذ في **أنسه** في سياق حديثه عن أبي يعزى يلنور أحد أشياخ أبي مدين : «فكان الفقهاء يزورون أبا يعزى وإذا رآهم يلحس أقدامهم ويقول لهم «مرحبا بموالينا ! مرحبا بمصابيح الدنيا» [32] يقابله في الطرف الآخر هذا المشهد الذي يرويه الحميري إبن الصبّاغ في سياق كلامه عن أبي العبّاس المرسي (ت 684 هـ) عن «إرتماء» الفقهاء عليه «يقبّلون يديه ورجليه» [33] على إثر رجوعهم عن إنكارهم عليه لكونه «يصلي على آذان الملائكة في السماء ، فبلغ ذلك فقهاء الوقت فأنكروه أشد إنكار».

وهكذا فإن هذه الصورة المثالية والمبنية تعكس في الواقع بحكم طابعها المتطرف بالذات والموظف تارة لصالح الفقهاء وطورا لصالح الأولياء صراعاً بين الفئتين ، قد يأخذ - كما في المثال المذكور أعلاه - شكل صراع حول مسألة البدع أو الإبتداع في الرياضات والعادات والعبادات. إلا أنّ الجانب الأهم فيه - وإن هو من النوع الخفي وغير المعلن والذي يتحتم على المؤرخ أن يبحث عنه بين الأسطر وفي خبايا وطيات التاريخ المكتوب - يبدو بالذات التنافس على الهيمنة أو السيطرة . هل يمكن إعتباره صراع بين نمطين من السيطرة النمط «التقليدي»traditionnel والنمط الكاريزماتي حسب التعريف الذي أعطاه ماكس فيبر لكل منهما : «في حالة السيطرة «التقليدية» traditionnelle [34] يطاع شخص المسك

(32) **أنس** ، ص 23.

(33) أنظر **مناقب ابي العزايم ماضي بن سلطان**، (م) 18555 ، ص 89 ب.

(34) يطلق فيبر مصطلح «السيطرة التقليدية» على هيمنة تستند مشروعيتها إلى الطابع المقدّس لفتاو (dispositions) أو قواعد متوارثة بواسطة الزمن أنظر M. WEBER, *Economie et société, op cit,* p 232

بزمام السلطة ، المعين من طرف [الدائرة التقليدية] (la tradition) والخاضع في صلاحياته لها ، بفضل الإحترام العائد إليه على «إمتداد العرف» ، أما في حال الهيمنة الكاريزماتية ، «يطاع الزعيم (Führer) لذاته ، أي بصفته زعيما ينعت بشكل كاريزماتي بفضل الثقة الشخصية في رسالته [أو ما يوحى إليه] او في بطولته أو في قيمته المثالية ، وعلى إمتداد سريان الإعتقاد بكاريزما ذلك الزعيم» [35]. نتبين وجود هذا الصراع والأوجه التي يتخذها من خلال الأمثلة الآتية :

أ - صراع على «الصلاحيات»

قد يتخذ الصراع شكل إعتراض على الصوفية لإشتغالهم في شؤون الناس لا سيما في أمور الشرع وأحكامه مما ينافس مباشرة القضاة ودائرة نشاطهم وما يعتبرونه من الصلاحيات الخاصة بهم دون غيرهم من الفئات الإجتماعية. أي نحن هنا أمام تنافس على مستوى الوظيفة الإجتماعية المترتبة على كل فئة حسب التنظيم الإجتماعي الذي كان سائدا في المجتمع الحفصي . سوف تعرف إفريقيّة خلال المئة الثامنة هـ ومع انتعاش فئة الفقهاء-الصوفية ، ظاهرة تشدد هؤلاء في بعض الأحكام الفقهية أكثر من الفقهاء أنفسهم وكأننا بهم يزايدون عليهم في مجال إختصاصهم . هل كان ذلك بدافع إظهار أهلية في هذا المجال وكفاءة تجاه الفقهاء والقضاة الذين كانوا كما سنرى حريصين جدا على صلاحياتهم أم بدافع إثبات واكتساب مشروعية مالكية - سنّية كانوا في حاجة إليها إزاء جماعة الفقهاء والقضاة الذين يعتبرون أنفسهم ورثة وحملة هذه المشروعية دون غيرهم ؟ الفرضيتان جائزتان.

- لقد أورد الغبريني في سياق ترجمته لأبي علي حسن المسيلي الملقّب «بأبي حامد الصغير» وهو من فئة الفقهاء-الصوفية ، أنه لما «احتاج إليه الناس في أمور دينهم فمالوا إليه وعوّلوا عليه وكان وال بالبلد بعد

(35) ن.م. ص 222.

سادات بني عبد المؤمن ، فتحدث معه القاضي إبن الخطيب في أن يوجّه إلى الفقيه أبي علي من يحدثه في أن يشتغل في شأنه ويقتصر على خاص أمره » ؛ ويواصل الغبريني فـ«أصاب السيد وجع كاد يقضي عليه» نتيجة لنزوله عند رغبة القاضي ، فما كان منه إلاّ أن اعتذر لأبي علي المسيلي [36]. إن الصيغة التي ورد بها إحتجاج القاضي على المسيلي هي التي تجعلنا أميل إلى اعتبار هذا الخلاف يتجاوز حدود الخلاف الشخصي لما هو خلاف حول الصلاحيات كما أشرنا أعلاه وحول دائرة نشاط ونفوذ كل من الرجلين ، ومن خلالهما كل من الفئتين .

- كما أورد إبن ناجي في سياق روايته للنزاع الذي قام بين أهل القيروان وأبي عمران موسى المناري من فئة الفقهاء - الصوفية ، حول أحد «السائحين» الذي تشبثت به العامة بوصفه فقيرا ووليا ، في حين كان أمَر المناري بإخراجه من البلد ، هذه العبارة البليغة : «لا يحب الفقهاء أن يكون واحد معهم» [37]، بوصفها الفكرة التي كانت رائجة عند العامة ، وكأننا بالفعل بالولاية ستتحول إلى المنافس الأكبر لسلطة أهل الفقه والفتيا ولتأثيرهم بين الناس .

- ذكر البرزلي في **نوازله** أطوار الجدل الذي قام بين «الشيخ الصالح أبي الحسن علي المنتصر (ت 742 هـ/1341م) [38] والفقيه إبن عبد السلام [39] حول إحدى المسائل الفقهية ، فكتب أبو الحسن علي إلى الفقيه : «يا محمد ليت أمك لم تلدك وليتها إن ولدتك لم تتعلم وليتك إن تعلمت لم تتكلم» ويضيف البرزلي «(..) وسمعت من شيخنا

---

(36) **عنوان** ، ص 68.

(37) **معالم** IV، ص 138.

(38) أنظر حوله الزركشي ، **تاريخ** ، ص 76-77 ؛ البلوي، **تاج** I، ص 167 ؛ التنبكتي ، **نيل** ، ص 204 (يجعل وفاته سنة 743 هـ)؛ إبن عرفة، **المختصر** IV (م) 6224 ، ص 148 ب حيث يذكر فتواه بمنع إمامة اللاعب بالحمام.

(39) سبق التعريف به .

أبي الحسن محمد البطرني (ت 793 هـ/1390 م) [40] أو عنه أن الشيخ إبن عبد السلام خرج من هذا الكلام فقال : «وما للمرابطين والدخول في هذا ؟» [41] ؛ إذًا في تصور الفقيه إبن عبد السلام ، لا مجال للخلط بين الفئتين ولا مجال خاصة أن تقوم إحداهما بدور الأخرى أو تتطفل عليه .

وإن هذه النقطة بالذات ، نقطة إلتزام كل صنف الدائرة والوظيفة الخاصة به ، نرى البرزلي يؤكد عليها ، وهو إلى جانب الأبّي من أشهر تلامذة إبن عرفة ، في مسألة الزي والتي نستنتج أنها كانت هي الأخرى وجها من أوجه هذا التنافس وهذا الصراع الخفي بين الفئتين . قال البرزلي : «وسألت شيخنا الفقيه المحدّث الصالح أبا الحسن محمد البطرني عن صفة ما كان يلبس سيدي أبو الحسن المنتصر فقال يلبس مثل عمايم الفقهاء اليوم» [42]. أما البرزلي فيرى هو «أن زي الفقهاء إذا صار لهم شعارا ينبغي أن يلتزموه ليُسمع منهم (..) وكذا (..) [عن] زي المرابطين حتى ولو كان غالفا لزي لباس الصلاة ينبغي لهم إلتزامه كما تقدم له فيلتزم كل صنف ما عُرف به» [43].

- الصوفية المفتين أو الصوفية - الفقهاء ومنافسة اهل الفقه في ميدانهم

ذكر الغبريني في سياق ترجمته لأبي الحسن علي بن أحمد الحرالي (ت 638 هـ/1240 م) الذي كان على توخّيه تيار التصوّف الفلسفي من

---

(40) هو أبو الحسن محمد بن أبي العباس أحمد البطرني ، الفقيه الراوية المحدّث المقرئ ؛ أورد التنبكتي إسمه «البطروني الأنصاري التونسي محدثها» ، **نيل** ، ص 273 ذكره إبن قنفذ في **كتاب الوفيات** (ص 378) وجعل وفاته «ببلده مدينة» تونس سنة 793 هـ/1390م وذكره من ضمن مشيخته ، ن.م. ، وهو أيضا من شيوخ البرزلي وابي الطيب إبن علوان (أحد شيوخ إبن عرفة أنظر حوله **نيل** ، ص 276 ، الذي ذكر رواية البطرني لجميع أحزاب أبي الحسن الشاذلي عن خادمه أبي العزائم ماضي إبن سلطان (ت 718هـ) (**نيل** ، ص 273) أما صاحب **الحلل** فإنه يجعل وفاته سنة 773هـ ، أنظر **حلل** I ، ص .

(41) **البرزلي** ، **نوازل** IV، ص 300 ب و301 أ

(42) **نوازل** I، ص 87 ب.

(43) ن.م.

المتضلعين أيضا في الفقه ، أنه «كان إذا أقرأ **التهذيب** [44] يبين في كثير من مواضعه أنه مخالف لأصل **المدوّنة** [45] ومغاير لها ويأمر بالأصل فيقاس فيبين المخالفة بينهما ، ويبيّن ما وقع لمالك وأصحابه في الكتب التي وقع فيها النقل حتى يقرّهم في طريقهم » [46].

وفي نفس السياق روي عن أبي محمد المرجاني (ت 699 هـ/ 1299 م) أنّه منع أبا عبد الله محمد بن سلطان (ت701 هـ) من أصحاب الشاذلي من السفر معه إلى الحج لكونه لا يملك سوى خمسين دينارا وقال له : « ما يحل لك أن تُسافر إلى الحجّ حتى يكون معك ما يوصلك إلى مكة ويردّك إلى وطنك على المشهور من مذهب مالك » [47].

ولقد سبق وذكرنا فتوى العبيدلي (ت 748هـ/1347 م) المتشددة والتي تميّز بها عن أقرانه شيوخ القيروان وفقهائها في مسألة الزكاة والهدية [48]. قد ذكر إبن ناجي أيضا أنه كانت له فتاوي متشددة في مسألة الطهارة -هل الحرقوص لمعة ؟- وفي مسألة جواز أن يصلى الوتر جالسا [49]. كما ذكر الزركشي خبر إعتراض الولي أبي علي القروي على قاضي الجماعة أبي إسحاق بن عبد الرفيع (ت 733هـ/1332 م) وإنكاره عليه «جمعه بجامع الزيتونة وكان بعض سقفه قد سقط فرأى أنه نقض شرط السقف فأمر القاضي بثقافه» [50]. أما أبو العباس إبن

---

(44) للإمام البراذعي صاحب **كتاب التهذيب في اختصار المدوّنة** انظر حوله **معالم** III ،ص 146-150 .

(45) للإمام سحنون هو سحنون بن سعيد بن حبيب بن عبد السلام بن عبد القدوس التنوخي (ت240هـ) أنظر ترجمته في **معالم** II ، ص 77-101 و**حلل** ج I ، ص 271-273 .

(46) عنوان ، ص 147.

(47) **درّة** ، ص 198.

(48) **معالم** IV ، ص 133-134

(49) **ن. م.** ، ص 135-136.

(50) **تاريخ** ، ص 62.

عجلان الذي ذكره إبن عرفة في **مختصره** «الشيخ الفقيه الصالح» وذكر فتواه حول الأرض «المسماة بالجزاء»[51] فإنه عُرف أيضا بمعارضته لتحمير القرآن حيث يروي الأبّي أنّه «رأى رجلا يضبط المصحف بأحمر فأنكر عليه وضربه ضربة في وجهه بخوصه ثم لقيه بعد ذلك فجعل يطلب منه العفو وندم على ما فعله له ورأى أنّه لا يستحق (..) تلك العقوبة»[52]

ب - صراع بين إثّيقيتين

إنّ هذا الصراع أيضا صراع بين إثيقيتين[53] كما يوحي بذلك هذا القول المنسوب إلى أبي الحسن الشاذلي : «هذا عبد يطلب الفقه عن الله في الفطنة ويعترف إليه بالكياسة ولم يعلم أنّ ذلك ضرب من الرئاسة (..) ولو فقهوا لعلموا بما يعلم الله منهم . فالكلب أفقه منهم لأنه نهض لمراد سيّده لا لمراده »[54].

وأورد البرزلي تنميط أبي عبد الله الظريف (ت 787 هـ/ 1385م)[55] «للعلماء» : «العلماء ثلاثة ، عالمون بالله وبأمر الله هؤلاء هم الأولياء لأنهم حازوا معرفة الظاهر والعمل بما علموا فساسوا أنفسهم (..) والثاني العلماء بأمر الله فقط قال وهؤلاء مثلكم يا فقهاء الزمان والثالث علماء بالله لا بأمر الله قال وهؤلاء المتصوفة»[56]، من الواضح هنا أنّ الظريف يحشر نفسه في خانة الأولياء .

(51) **المختصر** II ، (م) 10845 ، ص 232 أ.

52) الأبّي ، **تفسير** ، (م) 10110 ، 1 ب.

(53) ينسب إبن قنفذ إلى بعضهم السؤال عن والدته وهي إبنة الصوفي القسنطيني يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) «ما زالت فقيرة أم رجعت فقيهة ؟ . **أنس** ، ص 50.

(54) **درّة** ، ص 165.

55) حوله أنظر **تاريخ** ، ص 112 و**حلل** III ، (م) 5261 ، ص 81 ب-83 ب ؛ **ووصيته** نشرها ع . الكعاك في ذيل **الأدلّة** ، ، ص 206-208 .

(56) **نوازل** IV، (م) 4851 ، ص 352 ب.

ج - صراع بين مشروعيتين

إنّه أيضا صراع بين المشروعية الفقهية والمشروعية الصوفية ؛ مشروعية الشريعة ومشروعية الحقيقة.

يورد إبن ناجي شهادة ينسبها إلى أحد الفقهاء ، أبو زيد الأجمي ، في الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) : «أشهد أنك ولي الله ، وأن لك باطنا ، وأنّ الله أعطاك التصرّف في الغيب» [57]. إن هذه «الشهادة» لا تخلو من طرافة نظرا لكونها تجمع في شهادة واحدة - تتلى على نمط الشهادة الفريضية «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله» - العناصر الثلاثة التي شكّلت تاريخيا نقاط الخلاف الأساسية والجوهرية بين أهل الفقه وأهل التصوّف :

1 - مكانة الولي في المنظومة الدينية والمحتوى الذي يجدر إعطاؤه لمصطلح الولاية وموقعه من النبوة ونحن نعلم كم أن مسألة تفضيل الولي على النبي أثارت من جدل بين الفئتين منذ المئة الثانية هـ/8 م [58].

2 - مسألة الباطن في علاقته بالظاهر، ومسألة المعرفة مقارنة بالعلم وهي أيضا من المسائل التي لم يقع هضمها بسهولة في مجتمع كان يقوم أساسا على النمط الإكتسابي للعلوم بالتواتر وبالسند المتصل إلى هذا النسّاب أو ذاك الراوي أو ذلك المحدّث ، وحيث أنّ الصوفية أنفسهم لجؤوا إلى استعمال نفس نمط الإكتساب فيما بعد والمتمثّل في سلسلات سند الذكر ولبس الخرقة وأخذ الطريقة ؛ ويعكس تعبير «فقهاء الباطن» -وهم الصوفية - خلافا لـ«فقهاء الظاهر» - الفقهاء - الصراع حول هذه

---

(57) ن.م. ، ص 62.

(58) أنظر MASSIGNON, *Essai sur les origines, op cit*, p 213 et suiv. والونشريسي المعيار ج XI . ص 248-252 ومسألة معجزة الأنبياء وكرامة الأولياء .

المسألة التي لم تُحسم إلا بعد أن مُنحت صفة الفقه [59] للمعرفة ووقع بخصوصها نوع من الإحتواء . هذا وبقي الصوفية يعتبرون «المعرفة» على أنها في مرتبة أرفع من «العلم» وهو ما يحيلنا إلى القول المذكور أعلاه والمنسوب إلى أبي عبد الله المغربي موجّها إلى أحد الفقهاء : «يا فقيه إن الله أطلعني على ما لم تطلع عليه» ، وبالتالي تكون مرتبة أهل المعرفة والمكاشفات أرفع من منزلة أهل العلم والفقهاء .

3 - أخيرا هناك مسألة التصرف أي مسألة الكرامات وإمكانها [60]. رغم أنّ هذه المسألة بدا ظاهريا أنها حُسمت على مستوى المنظومة الإسلامية ككل لفائدة الصوفية ولجهة الإقرار لهم بالكرامات [61]، نرى كتب التراجم والمؤلفات الخاصة بالتصوّف تستهل بشكل شبه تقليدي خطابها بمقدمة حول إمكان الكرامات ونقد لمنكريها [62] على حدّ سواء بالمشرق والمغرب .

لقد شكلّت بعض ممارسات أهل التصوّف ، التي اعتبرت ضرباً من ضروب الإبتداع ، محلّ إنكار شديد من طرف جماعة الفقهاء والقضاة كما في المثال المذكور أعلاه حول أبي العبّاس المرسي. في هذا الإطار أيضا يندرج «توبيخ» قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد إبن عبد السلام الهواري التونسي ، للصوفي أبي هادي مصباح (ت 748 هـ/ 1347م)

---

(59) أنظر إبن خلدون **شفاء** ، ص 10-11 فقه الشريعة نوعان : فقه الظاهر وفقه الباطن.

(60) قام جدل بإفريقية في المئة الرابعة هـ / 10م حول هذه المسألة بين الفقيهين إبن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) والقابسي (ت 404هـ) من ناحية والصوفي والولي أبوالقاسم عبد الرحمن البكري الصقلّي من ناحيةأخرى، وقع فيه تحكيم بغداد. انظر معالم III، ص 146. حول هذه المسألة انظر عمر بن حمادي، « كرامات الأولياء : النّقاش الحادّ الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ / 10 م »، **دراسات أندلسيّة**، العدد 4، جوان 1990، ص 35 ـ 60.

(61) أنظر كلا من الموقف الأشعري وتمييزه بين الكرامة للولي والمعجزة للنبي وموقف المعتزلة المنكر للكرامات في L. GARDET, "Karâma", *EI* 2, IV, p 639-641.

(62) أنظر **التشوّف** ، ص 45-77 لا سيما ص 74 **وانس** ، ص 3 وما تلاها. حتى الغبريني وإن هو لم يخصص مقدّمة للحديث عن هذه المسألة ، فإنّه يدافع عن الكرامات وينتقد منكريها ، **عنوان** ، ص 81 . وحتي في المتأخر من هذه المصنّفات، فلقد تواصل هذا التقليد، أنظر المناوي، **الكواكب الدريّة** ، ص 7 وما تلاها حول إمكان الكرامات .

«لنزوله بجامع الزيتونة [ورقصه] بتلامذته في صحن الجامع» [63]، وكما في الرواية التي أوردها صاحب **مناقب أبي سعيد الباجي** أنّه عندما «ورد عليه حال غيبته» وغشي عليه ربّما في مجلس من مجالس الذكر أو السماع ، وجد عندما أفاق «رجالا من الفقهاء (..) فعاتبوني كثيرا وأنكروا ما رأوا فيّ من حالي فخرجت منفورا» [64].

هذا وقد شكّل السماع أحد أهم أوجه الصراع بين فئتي أهل الفقه وأهل التصوّف ، فرغم الطابع المعتدل للجلسات التي كان ينظّمها أبو عمران موسى المناري (ت 748 هـ/1347م) بزاويته بالقيروان و«[تسليم] أهل عصره ذلك» [65] ، لم يكن بمأمن عن الإنكار من طرف الفقيه أبي عبد الله محمّد القلال «الذي كان ينكر [السماع] عليه ويقول أنّه بدعة ولو على الصفة المذكورة» [66].

هل أن اقتران السماع بتونس بظواهر تشكّل نقاط اعتراض من طرف الفقهاء - كاستعمال آلات الطرب والمغنّين [67] أو إتخذت شكل الاستفزاز وخرق العادات - كالرقص في صحن جامع الزيتونة - هو الذي يفسّر بقاء هذه الممارسة لاسيّما خلال المئة الثامنة هـ/14م وهو عصر انتعاش الفقه المالكي على يد الامام ابن عرفة، موضع شبهة في الغالب ويلاحق اتباعها في حين أن الطابع المعتدل الذي افترنت به بالقيروان جعلها اكثر حظوة عند أهل الفقه والعلماء؟

---

(63) أنس ، ص 49.

(64) **مناقب ابي سعيد الباجي** (م) 17945 ، ص 5 ب ، حول مواقف فقهاء المغرب وإفريقية والأندلس من مسألة السماع والإجتماع للرقص والإنشاد ، انظر **المعيار** ، ج XI ، ص 105 -107 .

(65) **معالم** IV ، ص 139.

(66) **معالم** IV ، ص 146.

(67) ينسب الى الإمام مالك قوله «اذا اشترى [أحدهم] جارية فوجدها مغنيّة فله ان يردّها بهذا العيب» **عوارف** ، ص 188 انظر أيضا **تلبيس إبليس**، ص 328 « (..) سألت مالك إبن انس عمّا يترخّص فيه أهل المدينة من الغناء فقال : إنّما يفعله الفسّاق».

وبالفعل إنّ السماع العمومي [68] المقترن بالشطح كان يعرّض صاحبَه بافريقيّة خلال المئة التاسعة هـ/15م للثقاف ، لأسباب سياسية وأخلاقية متصلة على حد سواء بالاخلاق العامّة وبالنّظام العام حيث ذكر الراشدي ان أحد احفاد أبي يوسف الدهماني وقع ثقافه من طرف قاضي الجماعة بتونس بدعوى انّه «يسمع ويشطح في السماع ويجتمع عنده لذلك من الخلق ما يُخشى معهم الفتنة والمنكر» [69].

وجه آخر من أوجه الصراع بين المشروعيتين ، ممارسات تعظيم الأولياء ومواقف الفقهاء منها والتي ذكرناها في فصل سابق مثل هذه الرواية التي تظهر أحد الفقهاء ينكر في سريرة نفسه على أبي سعيد الباجي تقبيل الناس ليده قصد التبرّك به [70].

د - صراع بين مرجعيتين معيارتين

إن هذا الصراع قد يأخذ أيضا شكل صراع بين قوتين قوة محافظة على العادات والتقاليد التي درج عليها المجتمع وضامنة لها وساهرة على صيانتها من أي خرق أو تخريب ، وهي التي يمثّلها في النمط «الصافي» الفقهاء، وقوة تخرق العادات وتخرّب الظواهر - ألا تطلق المصادر على الصوفية والأولياء صفة «أهل تخريب الظواهر» [71] ؟ - وهو بالذات ما شكل محور «قضية» ابن عروس [72]. وخصص الراشدي جزءا هاما من **إبتسام الغروس** يلتمس المخارج لهذا التخريب ، وكانت السيدة المنوبية

---

(68) بالعمومي نقصد المفتوح الى الناس ممن اراد المشاركة فيه وليس خاصا بعدد ضئيل من أصحاب الولي أو فقرائه (على نمط سماع المناري).

(69) **إبتسام** ، ص 454.

(70) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18419 ، ص 47 أ.

(71) أنظر **مناقب عائشة المنّوبية** ، ص 30. حول مسألة اختلاط الرجال بالنساء وموقف الفقهاء المالكيين منها أنظر **معيار** XI ، ص 228 .

(72) أنظر **إبتسام** ، ص 236 و275.

قبله بقرنين أتهمت هي الأخرى بالتخريب [73].

هـ - صراع «عقائدي»

كما يأخذ الصراع شكلّ صراع بين الدائرة السنّية ومن تعتبره غير سنيّا أو خارجا عنها حيث يُقذف الصوفي بشتى النعوت من التشيّع والزندقة واتباع هذا أو ذاك من المذاهب التي أدينت من طرف المرجعية السنّية [74]. فاتُهم الحرالي (ت 638 هـ) بأنّه «كافر» [75]؛ كما اتُهم علي الكرّاي «بالزندقة» بشهادة ثمانين رجلا [76].

في هذا الإطار تندرج «محنة» الوليين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ/1364 م) وأبي حفص عمر الكناني اللذين اتّهما بأنهما زكراويا المذهب [77]، «خارجان عن مذهب أهل السنّة» [78].

---

(73) يقول فيبر إن الهيمنة «التقليدية» مرتبطة بالقياس مع الماضي ومع ما أرساه من قواعد امّا الهيمنة الكاريزماتية فهي تقلب (bouleverse) الماضي في ميدانها الخاص ، وهي من هذا المنطلق (..) ثورية أنظر .WEBER, *op cit*, p 251

(74) وابن خلدون نفسه لم يشذ عن هذه القاعدة في ربطه بين بعض التيارات الصوفية والشيعة الإمامية . أنظر **المقدمة** ، ص 593 (نتعرّض ادناه إلى موقفه من التصوّف).

(75) **عنوان** ، ص 148 ، أنظر ترجمته ، ص 145-157 .

(76) **نزهة** II، ص 332.

(77) نسبة إلى أبي زكرياء يحيى ابن أبي عمرو الحاحي مؤسس طائفة الحاحييّن من طوائف المغرب الأقصى «كذّب أكثر الناس خصوصاً العلماء إنفراده بالأحوال في طريقته وتغالى الجهلة من تلامذته في تعظيمه وتحقيقه وشدّة إقتدائهم بجزئياته (..) وقوة انقباضهم عمّن خرج عنه في تغريبه وتشريقه (..) وهذا هو موجب ضلال جهَلَتهم ، وهو السبب فيما صدر عن العلماء في مشيختهم» **أنس** ، ص 65. حول الزاوية الزكراوية أنظر H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et Religion au Maroc Médiéval", dans *Hesperis Tamuda*, vol 24, 1986, p 40.

(78) **معالم** IV، ص 159.

3 - بين التعاون والتنافس

إنّ مسألة الصراع الخفي من أجل الهيمنة بين النموذجين الولائي والفقهي ، والدور الفعلي لكل من الفئتين في المجتمع الحفصي ، وإن هي لا تحسم بالشكل الكاريكاتوري والمفرط الذي تظهره كتب المناقب والتراجم ، لصالح الأولياء ، فإنّها تمخضت لا سيما إبتداء من المئة الثامنة هـ/14 م عن تفاقم دور الأولياء في الحياة الإجتماعية على حساب المرجعية الأخرى - الفقهية - واكتساحهم ليس فقط الدائرة الدينية بل الدائرة السياسية والثقافية ، كما أشرنا في فصل سابق [79] ، وعن بروز نفوذ حقيقي للأولياء ينافس ويتجاوز نفوذ الفقهاء الذي يبدو في تراجع [80].

فبين أواسط المئة السابعة هـ/ 13 م التي تفلح فيها معارضة الفقهاء لأبي الحسن الشاذلي [81] في إخراج هذا الأخير من إفريقية ، وأواسط المئة التاسعة هـ/15 م حيث عبثا حاول أبو عبد الله محمّد إبن عقاب [82]

(79) أنظر الفصل VII .

(80) أنظر انحياز إبن تافراجين الحاجب الشهير (744-766هـ/1343-1364 م) للوليين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766هـ/1364 م) وأبي حفص عمر الكناني (**معالم** IV ، ص 161) ووقوف أمير بجاية إلى جانب الصوفي والفقيه أبي عبد الله محمد بن علي القصري في محنته مع قضاة المدينة (**عنوان** ، ص 170).

(81) بالفعل لا نعتقد أن معارضة إبن البراء وحدها كافية أو مسؤولة عن خروج أبي الحسن من إفريقية . كما أنّ إبن البراء لم يكن آنذاك كما سبق وأشرنا قاض للجماعة وبالتالي ليس له النفوذ الذي تمنحه له مناقب أبي الحسن، لكن مهما يكن من أمر لا بد وأن هنالك جانب من الحقيقة في رواية المناقب . وبالتالي من الجائز أن يكون أبو الحسن واجه معارضة أكبر من طرف أهل الفقه والفتيا إزاء التفاف الناس والتلاميذ حوله ؛ بالنسبة للرواية حول إبن البراء وأبي الحسن، أنظر **درة** ، ص 29.

(82) هو أبو عبد الله محمد الخزامي (أو الجذامي) المشتهر بإبن عقاب فقيه وخطيب ومدرّس ولّي قضاء الجماعة سنة 847 هـ ، (أنظر **تاريخ** ، ص 141) خلافة لأبي علي عمر القلجاني (أو القلشاني) كما ولّي الفتيا بجامع الزيتونة ، و الخطابة بجامع القصبة (ت 851هـ/1447 م) ودفن بجبل المرسى بجبانة أبي سعيد الباجي ، أنظر حوله **تاريخ** ، ص 135 -140 (حول ظروف اعتقاله وإطلاقه من طرف السلطان عثمان) و 141 و142 وأنظر ترجمته في **حلل** ج I ، ص 673 -675 وذكر وفاته ، ص 606-607.

إلقاء القبض على إبن عروس «لتحكم فيه الشريعة» [83]، يتضح مدى ما أصبح الولي يحظى به من نفوذ لدى السلطة بالتوازي مع تآكل نفوذ الفقهاء ، تماما كما أنّ شهادة ثمانين رجلا في علي الكرّاي من أولياء المئة التاسعة هـ/15 م المعاصرين لابن عروس على أنّه «زنديق» [84] لم تنجح هي الأخرى ولم نقف لها على نتيجة تذكر.

هذا وتبدو الروايات المقتبسة من الحياة اليومية التي تظهر الولي والفقيه في علاقة تعاون - تنافس ، تتمخّض عن بروز نفوذ الولي على حساب نفوذ الفقيه واعتراف هذا الأخير بذلك النفوذ ، تحمل ربما دلالات أكبر. بل إنّ بعض الروايات توحي بالطابع المبكر - أواخر الفترة الموحّدية - لعملية تنازل القضاة والفقهاء عن بعض من صلاحياتهم لفائدة الأولياء والإعتراف لهم بالأفضلية ؛ فلقد أورد الوزير السرّاج - وهو من المتأخرين - نقلا عن الهواري [85] ، تعاون أبي محمد عبد السلام البرجيني [86] عندما ولّي القضاء زمن السيد أبي العلاء [87] مع

(83) **إبتسام** ، ص 277 وكان على ما يبدو القاضي القسنطيني حاول أيضا قبل ذلك **ن.م.** ، 275 .

(84) **نزهة** II ، ص 332 والتي على الرغم من الطابع الخوارقي المسيطر عليها (بتدخّل خارق استبدلت كلمة «زنديق» بكلمة «صدّيق») المرجّح أنّها تحتوي على جانب من الحقيقة (جانب الإعتراض).

(85) هو أبو الحسن علي إبن أبي القاسم ، الفقيه الذي تنسب إليه عديد كتب المناقب لا سيما **مناقب أبي سعيد الباجي**.

(86) من أئمة جامع الزيتونة وخطبائه (ت 662هـ/1263م) أنظر إبن قنفذ **كتاب الوفيات** ، ص 126 .

(87) «بعد وفاة أبي محمد عبد الواحد سنة 618هـ وصل كتاب صاحب مرّاكش المنتصر بتولية السيد أبي العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، واستنابة الشيخ أبي إسحاق بن إسماعيل بن الشيخ أبي حفص إلى أن يقدّم أبو العلاء (..) ثم وصل السيد أبو العلاء المذكور في شهر ذي القعدة عام 618هـ ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620هـ » **الفارسية** ، ص 106 .

الولي أبـي حـفـص عـمـر الجاسـوس (ت 1240/638) [88] وكيـف صـرف القاضي إلى الولي خصمين يتحاكما بين يديه [89].

وفي رواية لإبن ناجي ، يقع التوجه معا إلى كل من الولي أبي علي سـالم القـديدي (ت 699هـ/1299 م) والفـقـيـه أبـي زيد عـبـد الرحـمـان الأجـمـي لحل مـشكلة الفـتنـة بين عـروة وملول من عـمـل المهـدية [90] (ممّا يظهـر مـدى منافـسـة الولي للفـقـيـه في حـقـل كـان إلى زمـن ليس ببـعـيـد يسـتأثر به دون غيره وسـوف يعود إلى الولي وحـده «بفضل الله» و«نيّة» و«خواطر» المؤمنين ، حل المشكلة ويعترف له بذلك الفقيه : «فسبحان من وهبك هذا السر» .

أمّا عندمـا تظهر الرواية لجوء الفقيه مـباشرة إلى الولي لحل مشكلة وقعت له في علاقته بأصحابه وقاعدته الإجـتماعية أو في علاقته بالسلطة السيـاسية ، فهـذا أيضا مما يحـمل دلالات لا بد من الوقوف عندهـا : حيث روى إبن ناجي أنّهم «رحّلوا الفقيه أبا زيد عـبـد الرحـمـان من الأجم إلى القـيـروان لأنّه تغيـر مع أهـل البلد» [91]، فيـتـوسـط الولي أبو علي سـالم القـديـدي لكي «يقـع الصـفـح في هذه القـضـيـة التي جـرت بين الفـقـيـه أبـي زيـد وأصـحـابـه» [92].

(88) من أصحاب أبي علي النفطي وتلامذته ،لقي أبا يوسف الدهمـاني والشيخ البسكري تلميذ أبي الفـضل البـسكـري والشـيخ أبا زكـرياء إبـن هناص (ممن خدم ولازم الدهمـانـي ، أنظر حـوله **مـعـالم** III ،ص 218-221) وتلك الطبـقـة، (**حـلـل** III (م) 5261 ، ص 89 ب) ويضيف الوزير السرّاج ،خرج على يديه جماعة من المشـايخ كثيرة (..) وكانت له فـراسة حادة ومعرفة بآداب الطريق وأحكام التربية، ن.م. فقد حدّد موقعه على النحو التالي ،من ناحيـة القبلة مـرتفـعـا قليلا ، بمقبـرة الزلاّج ، أنظر حـوله **مناقب أبي سـعـيـد البـاجي** (م) 18419 ، ص 41 ب والوزير السـرّاج **حلل** III الم.الم. الذي أفـرد له ترجمة .

(89) **حلل** III (م) 5261 ص 89 ب.

(90) إتهام أهل ملّول لأهل عروة بسرقة حوائج وحلي، **معالم** IV، ص 63.

(91) **ن.م.** ، ص 79.

(92) **ن.م.** ، ص 80.

كما جاء في **معالم الإيمان** أنّه «إذا غُلب الشيخ الرمّاح [الفقيه] وكثر ظلم القائد الذي يكون ، يخرج العبيدلي بفقرائه»[93]، والخروج هنا المقصود به خروج الولي إلى مقابر القيروان يدعو على السلطان وأعوان المخزن[94]. مرّة أخرى نلاحظ أنّ ما يبدو ظاهريا تعاون بين الفقيه والولي هو في الواقع من باب إظهار نفوذ الولي الصاعد في وضع تنافسي مع نفوذ الفقيه المتراجع والتدخل المؤثّر والفعّال لنفوذ الولي في الحالة التي يعجز فيها نفوذ الفقيه .

ويروي إبن ناجي أنّه لما وقعَتْ (ما بين 750 و766هـ) للشبيبي[95]، فقيه القيروان الشهير، مشكلة مع السلطان أبي إسحاق إبراهيم الذي أمر بخروجه من القيروان[96]، «قصد (..) لزاوية الشيخ أبي علي حسن الزبيدي المعروفة بدار أبناء عبد الله وعرّفوا أبا علي بالواقع . وكان هو بتونس له مقام فطلع للسلطان»[97].

ويروي البرزلي كيف «شكى أهل القيروان قاضيهم فرفعوا شكيتهم لسيدي الشيخ الصالح أبي الحسن علي بن المنتصر [ت742هـ] فكتب للخليفة بما هذا نصه : «(..) وبعد فإن جماعة القرويين الموصلين اليكم وجوه البلد وشهودها وهم قد تأذوا بولاية بندار ويذكرون أمورا شنيعة لا تليق بأهل الديانة وقد امتنع بعضهم من رفع الشهادة عنده لانه عنده ممن لا يجوز الرفع اليه (..) وهم يطلبون من عدلكم الراحة من ولايته

---

(93) **معالم** IV ، ص 125.

(94) ونحن رأينا في فصل سابق (الفصل VIII) أنّ هذا الخروج وهذا الدعاء كانا بمثابة السلاح الفعّال وذي التأثير الكبير وممّا كان يخشاه السلطان وبالتالي مصدر قوة فعلية في يد الأولياء.

(95) هو أبو محمّد عبد الله إبن محمّد بن يوسف البلوي الشبيبي (ت 782هـ) أنظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 203-226.

(96) **معالم** IV، ص 221.

(97) ن.م.

فقد حصل بينهم من العداوة الدينية فيما يقولون ما لا يصح أن يكون واليا عليهم بحال (..) وإن أشكل عليكم امره وتوفقتم في حاله فردّوا امره الى قاضي الحضرة يحكم بما يريد الله فيه (..) علي بن المنتصر بن محمد الصدفي » [98].

نحن هنا وبشهادة أحد كبار فقهاء تونس في المئة الثامنة هـ/14م ، أمام صورة تاريخية تعكس نفوذا حقيقيا تبوّأه الولي ومكانة ملموسة في المجتمع الحفصي إزاء العناصر الإجتماعية الأخرى : السلطة السياسية ورجال القضاء وذلك بعيدا عن أية رؤية مثالية أو صورة مضخّمة لدور الولي .

إنّ الثنائية التي عرفتها القيروان زمن العبيدلي (ت 748هـ) بين القاضي وعدوله المعيّنين من جهة ، والولي وخواص أصحابه من جهة ثانية في عقد الأنكحة ، تعكس هي الأخرى بوضوح ما أصبح للأولياء في تلك الفترة من نفوذ يهدّد وينافس نفوذ القضاة ، وينجح في النيل منه ومن سلطته في دائرته وفي صميم صلاحياته ويفرض نفسه كسلطة موازية يقول إبن ناجي :

«(..) كان إذا تزوج واحد من [المرابطين] أو زوج لا يشهد في عقد نكاحه إلا أصحاب الشيخ [العبيدلي] ولا يشهد عند العدول المعينين لانهم عندهم ليسوا بعدول ، لما يسمعون عليهم من كلام الناس فشقّ هذا على قاضي الوقت والعدول ، فأتى الشيخ الفقيه ابو الحسن علي الشريف شهر العواني [99] وكلّم الشيخ في ذلك فقال: أصحابي هم العدول فلا يعقدوا نكاحا بالمعينين بحال. فما زال يلاطفه حتى قال له: ياسيدي تجمع بين الحالين، يحضر عدول القاضي وخواص أصحابكم، فعندكم انتم انما انعقد النكاح بالخواص من اصحابكم، وعند القاضي انما انعقد بعدوله» [100].

(98) نوازل III (م) 5431 ، ص 12 ب و13ب.

(99) انظر ترجمته في **معالم** IV ، ص 149-155.

(100) **معالم** IV ، ص 121.

4 - الدعم ودوافعه : محاولة تفسيرية

ما هي الدوافع والأسباب الموضوعية والذاتية المفسّرة للتأييد الذي سيلقاه التصوّف ورجالاته من طرف عدد ملحوظ من الفقهاء والقضاة، ليس أقله أهمية الدور الذي لعبه هؤلاء في التعريف بالأولياء والصوفية بإفريقيّة والترويج لمناقبهم والترجمة لهم وإضفاء مشروعية سنيّة عليهم بواسطة ما وضعوه من مصنّفات في أدب المناقب والتراجم [101]، مساهمين بذلك في تعزيز الولاية وبسط نفوذها . بل إنّ هذا الدعم والتأييد وصلا إلى حدّ إنحياز ثلاثة من كبار قضاة الحضرة لأحد أبرز ممثّلي تيار التصوّف الفلسفي بإفريقيّة في المئة التاسعة هـ/15م ممن واجه الإعتراض والإنكار، وهو أحمد بن مخلوف الشابي وإجازتهم له الإجازة التامة لتربية المريدين . هناك ستة دوافع نراها وراء موقف الدعم هذا :

1 - وجب التذكير بأنّ لا حدود فاصلة وقاطعة بين الفئتين وبين المرجعيتين كما قد يتصور البعض فنحن وقفنا في مختلف «المراكز» الصوفية ، على وجود تيار هام من فئة الفقهاء - الصوفية أي ممن جمع بين العلمين وبين الإثيقيتين وبين المشروعيتين . وإن هذه الفئة حاضرة على امتداد الفترة الحفصية . كما تشهد الأمثلة التي ذكرها الراشدي في **ابتسامه** على مدى حيويتها خلال المئة التاسعة هـ/15م [102]. وهذه ليست بخاصية إفريقية وقد عاين إبن قنفذ خلال سياحته على المغرب الأقصى (ما بين سنتي 759-776 هـ) العديد من الأمثلة عن وجود هذه

---

(101) كالهواري والدبّاغ والغبريني والعواني وابن قنفذ وإبن ناجي . أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(102) «الفقيه الصوفي أبو عبد الله محمّد الحبيب» (إبتسام . ص 403 و329) «الفقيه الصوفي أبو زيد عبد الرحمان بن قاسم الهواري» (ن.م. . ص 437) «الفقيه المتصوّف أبو عبد الله محمّد الحبيب النابلي» ..الخ

الفئـــة [103].

2 - نحن في فترة أوج انتشـار إحيـاء الغزالي في إفـريقيّة وقـد ذكـرنا رواية إبن ناجي حـول تأثير دخـول **الإحيـاء** إلى القـيروان في المئة الثامنة هـ/14م على شـخصية كالمناري [104]، علمـا بأنّه كـان معـروفـا في مـراكز صـوفيـة أخرى بالبلاد منذ المئة السابعـة هـ/13م [105]؛ و**الإحيـاء** يمكن إعـتـبـاره حـصـيلة حـاولت التـوفـيق والمصـالحـة بين الحـقـيـقـة والشـريعـة .

3 - إنّ الدعم الذي لقـيـه التـصـوّف من طرف حكم الموحّـدين أوّلا والذي سـبق وذكـرنا بعض الأمـثلة عنه [106] ، ثم استـمرار هـذه السيـاسـة

---

(103) انظر **أنس** ، ص 76 ،ولي الله الفقيه الزاهد الورع أبا محمّد الجناتي، (كان معاصرا لابن قنفذ لا يزال حيا إلى سنة 787 هـ سنة تأليف **أنس الفقير**، ن.م.) وكذلك أبو الحسن علي اللجائي (ن.م.) ؛ امّا أبو عبد الله محمّد بن عبّاد الرندي (ت 792هـ/1390م) من أبرز ممثلي هذه الفئـة بالمغـرب الأقـصى خـلال المئـة الثـامنة هـ/14 م و من أقطاب المدرسة الشاذلية ، شارح كتاب **الحكم العطائية** انظر حوله **أنس**، ص 79-80 و**نفـح الطيب** V ، ص 341-350 و**نيل** ص 279. وكذلك ،ولي الله الفقيه إبن مصباح آراكس من أقران إبن عاشر السابق ذكره (**أنس**، ص 84).

(104) أنظر الفصل V.

(105) أنظر مـا ذكـرناه أعلاه من تلقيب المسـيلي بـ«أبي حـامـد الصـغـيـر» لكونـه سـار على منوال الغزالي في **إحيائه** ، أنظر **عنوان** ، ص.66-69.

(106) لا سيـمـا السـيـد أبو العـلاء ورواية حـول شـرائه ديارا لأربعـة أوليـاء منهم أبي عـمـران مـوسى الغـفـاري (ت634هـ) الذي كـان مـؤدبا لأولاده (**منـاقب أبي عـمـران موسى الغـفـاري** (م) 18441 ، ص 48) ، ورواية أخـرى حـول تقـديمه الف دينار لأبـي سـعـيد البـاجي (ت628هـ) (**منـاقب أبي سـعيد البـاجي** (م) 18105 ، ص 47 ب) وعـلاقـة أحـد أبناء أبي حـفص بأبي عـمـران مـوسى الغـفـاري واعـتـقـاده فـيـه وهداياه لـه (أنظر **منـاقبه** (م) 18441، ص 50)؛ وكذلك مـا نسبـه إبن الشـمـاع لأبي محمـد عبـد الواحـد (ت 618 هـ وهو إبن الشـيخ أبي حـفص عـمـر الهنتـاتي ولاّه النـاصـر إفـريقـيـة سنة 603 هـ أنظر **تاريخ** ، ص 18) من تأييد للمهـدوي (ت 621 هـ) واعـتقـاده فيـه، **الأدلـة**، ص 51 ، وأيضـا مـا ذكـره الغبـريني من عيش أبي النجم هلال (من «أصحاب» أبي زكـرياء الزواوي ت 611 هـ) «من مـسـتـغـلات أرض كـانت لـه مـحـررة بظهـائرهـا من قبل عـبـد المـؤمن ، **عنوان** ، ص 169 .

مع بني حفص [107]، ونفوذ الأولياء المتزايد لدى السلطة [108] هي أيضا من العوامل الموضوعية التي لعبت دون شك دورا في موقف الفقهاء والقضاة من التصوّف ورجالاته .

4 - ومن بين هذه العوامل أيضاً الدور الذي لعبه الأولياء في نشر المذهب المالكي - ونحن رأينا أنّ عددا غير قليل منهم كان يتمتع بثقافة علمية وفقهية لا يستهان بها ، ويتعاطى التدريس وله مواعيد مشهورة ومجالس للعلم - وما أشاعوه من ثقافة دينية بين العامة من خلال إقراء القرآن حيث تحوّلت الزوايا إلى مؤسسات لتعليم القرآن وإقراء العلم وإلى حلقة مميزة ، إلى جانب المدارس ، لبث الثقافة الدينية بإفريقية في تلك الفترة ؛ علاوة على دور الأولياء والصوفية في إضفاء مسحة أخلاقية على الحياة العامة والسلوكيات الإجتماعية وتأثيرهم في الوسط الأعرابي حيث عملت تجارب ولائية وحركات إصلاحية كالسنّية والجنادة على إشاعة التعاليم الدينية ، وما رافق ذلك من وقوع حركة توبات «فردية» وجماعية في الوسط الأعرابي ؛ إضافة إلى دور الأولياء والصوفية في الدعوة إلى الجهاد بل وفي المساهمة المباشرة فيه وأخيرا دورهم في حركة تشييد الجوامع والمساجد كل ذلك أثّر دون شك على موقف الفقهاء وجعلهم يتعاملون إيجابيا مع ظاهرة التصوّف والولاية .

5 - لا شكّ أنّ التأثير المتفاقم للأولياء على العامة وما أصبحوا يتمتّعون به من سلطان ومن نفوذ ، أوجب على القضاة والفقهاء الحذر من إغضابهم وحتّم عليهم مراعاتهم [109] ، بل الخنوع لهم في كثير من الأحيان نتيجة لهذا النفوذ ، فبكسب ودّهم ، يكسبون ودّ العامة وأعوان المخزن على حد سواء .

(107) كما رأينا في الفصل VII .

(108) أنظر اعلاه ما ذكرناه من أمثلة عن انحياز السلطة إلى الأولياء احيانا ضد القضاة والفقهاء ، ولقد تعرضنا إلى موقف السلطة السياسية من الأولياء ونفوذهم لديها في الفصلين VII و VIII.

(109) انظر كيف أن العواني كان «يلاطف» العبيدلي في المثل المذكور أعلاه .

6 - إنّ ما تروّجه كتب المناقب والتراجم من أخبار حول سطوة الأولياء وسرعة انتقامهم ممن يؤذيهم أو يؤذي معتقديهم ، ومن روايات كان ضحيتها منكرين من فقهاء وقضاة لعبت ربما هي الأخرى دورا ما في طبيعة موقف القضاة والفقهاء من الأولياء.

ولئن قد تفسّر هذه الدوافع والأسباب ، التي إستعرضناها بعجالة ، إلى حدّ ما دعم القضاة والفقهاء للصوفية وتأييدهم لهم على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه ، فما هي دوافع حاجة الأولياء إلى الفقهاء ، وهل نحن أمام علاقة «تضامن نفعي» بين الفئتين ؟

5 - حاجة الأولياء إلى الفقهاء : التضامن النفعي ومشكلة المشروعية

إنّ سلطة القضاة والفقهاء بإفريقيّة والمغرب الإسلامي لا تزال في تلك الفترة رغم كل شيء قوية ، وليس أدلّ على ذلك من قضية صديق إبن خلدون الوزير لسان الدين إبن الخطيب ومحنته والتي كان سببها أقله المباشر، كتابه **روضة التعريف بالحب الشريف** الذي ألّفه ردّا على كتاب **ديوان الصبابة** لابن أبي حجلة [110]، والذي اتُّهم فيه بالقول بالحلول [111]، وذلك رغم ما كان يتمتّع به من حظوة لدى دولة بني الأحمر ورغم كونه بنفسه قاضيا ووزيرا ؛ ومهما يكن من أمر الدوافع الحقيقية لمحنة إبن الخطيب وقتله ، إلا أنّ التذرع بكتّابه له دلالات على أنّ

---

(110) أنظر حوله إبن حجر ، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** ، دار الكتب الحديثة الط .2، 1966 ، القاهرة ، ج I ص 350-352 ؛ هو احمد بن يحيى بن ابي بكر بن أبي حجلة التلمساني (725- 776 هـ) أديب صوفي ، ولي مشيخة الصوفية بصهريج منجك طاهر القاهرة ، «كان يكثر الحطّ على أهل الوحدة، وخصوصا إبن الفارض ، وعارض جميع قصائده بقصائد نبوية .

(111) ويضيف الطنجي (محمد بن تاويت محقّق **التعريف بإبن خلدون**) «فكان هذا الكتاب من أسباب محنته التي انتهت بقتله» ، **التعريف** ، ص 121، هامش (1) .

المسائل التي كان يثيرها التصوّف - لا سيما التيار «الفلسفي» منه ومسائل الحلول والوحدة المطلقة الخ - كانت لا تزال لها أهميتها وتأثيرها في العقليات والقرارات و ابن خلدون نفسه عانى من ذيول قضية صديقه إبن الخطيب حيث اتُّهم بأنّه «كان ساعيا في خلاص[ـه]» (112).

ومن الأمثلة المبكّرة التي نسوقها ، محنة إبن سبعين (ت 669هـ) الذي اضطر إلى الخروج من المغرب الإسلامي بسبب أفكاره وما واجهه من إعتراض وإنتقاد؛ ولقد بقيت أفكاره وأفكار إبن عربي (ت 638 هـ) موضع نقد ومطاردة إلى عصر إبن خلدون نفسه (113).

وبنفس هذه التهمة - تهمة القول بالحلول - سيقذف الصوفي الإفريقي أحمد ابن مخلوف الشابي في المئة التاسعة هـ/15 م والتي سيلجأ فيها إلى قاضي الجماعة الرصّاع وإثنين من كبار قضاة الحضرة إلتماسا لإجازتهم ولرفع التهمة عنه .

ومن ناحية أخرى طُلب من أحد تلاميذ أبي المواهب فتح اللّه (ت 847-848 هـ) (114) أن يظهر التبرّي من كلام إبن عربي ويحلف عليه ويتمقّت من نسبه إليه (115)؛ وأبو المواهب نفسه كان له بشهادة الرصّاع، «من علماء الظاهر من يُنكر عليه أمورا من جهة الشرع» (116).

---

(112) ن.م. ، ص 227 .

(113) كما تؤكد ذلك الظروف التي جدّت بالقاهرة سنة 790 هـ والتي حفّت بصدور الفتاوي ومرسوم سلطاني ضد أفكار إبن عربي وأتباعه (أنظر أدناه) وهي على الأرجح نفس الظروف التي أحاطت بصدور فتوى إبن خلدون الشهيرة في التصوّف (لنا عودة إليها أدناه) وهي الفتوى التي نشر الطنجي نصها في ذيل كتاب **شفاء السائل** ، ص 110-111 .

(114) أنظر ترجمته في **الضوء اللامع** VI ، ص 167 و**تاريخ** ، ص 141؛ أما تلميذه هذا فهو عبد المعطي الذي أتم دراسته وأخذ الطريقة في تونس قبل أن يتوجه إلى القاهرة ومكة التي دخلها سنة 860هـ ، أنظر ترجمته في **الضوء اللامع** V ، ص 79-81 .

(115) **الضوء اللامع** V ، ص 81 .

(116) **فهرست** ، ص 198 ، ومن هؤلاء المنكرين يذكر الرصّاع أبا عبد الله محمد بن مرزوق (ت 781هـ) أنظر حوله **ذيل** ، ص 267 .

كما أنكر الإمام إبن عرفة على أبي عبد الله محمد الدكالي «بسبب امتناعه من الصلاة مع الناس» مما أضطره إلى الرحيل إلى مصر [117].

ونحن لن نسترجع هنا جميع من وقع الإعتراض عليهم من صوفية إفريقيّة وأوليائها خلال الحقبة الحفصية [118] والذين يبقى أبو الحسن الشاذلي أشهرهم ، ونكتفي بالإشارة إلى أنّ هذه الأمثلة لهي دليل على أهمية الدور الذي بقيت فئة الفقهاء تضطلع به بوصفها صاحبة مشروعية وإليها يعود النظر في مختلف المسائل التي تمتّ إلى الحياة الدينية والإجتماعية بصلة ، بما فيها المسائل الصوفية فتفتي فيها وتصدر الأحكام كما هو الشأن بالنسبة لـ «مناظرة المريدين» التي نتوقّف عندها أدناه وبالنسبة لما سبق ذكره من تذييل القاضي والفقيه إبن قنفذ القسنطيني **لأنسه** بخاتمة فقهية حول كيفية تعامل «التائب» مع المشتبه به من المال [119].

هنا بالذات ، في توفير هذه المشروعية ، تكمن حاجة الأولياء إلى الفقهاء . وليس مثال أحمد ابن مخلوف الشابي ، بحكم طابعه المتأخر بالذات أي وقوعه في عصر أصبحت فيه الولاية والتصوّف على درجة من النفوذ والحظوة لدى السلطة والتأثير لدى العامة ، إلاّ دليلاً على مدى استمرار حاجة الولاية حتى في تلك الفترة ، إلى ضمانة واعتراف وإجازة من جماعة الفقهاء والقضاة . كما أنّ هذا المثال يعكس إقرارا من طرف أحد أبرز أقطاب التصوّف والولاية بإفريقية في آخر العهد الحفصي ، للقضاة بهذه السلطة وبهذا الدور : دور مانح المشروعية .

---

(117) بالنسبة لمواقف الإمام إبن عرفة (ت 803هـ/1400م) من التصوّف وأهله وبعض الممارسات التي كان يعيبها عليهم وينتقدهم من أجلها نحيل القارئ إلى الفصل الذي خصصه سعد غراب لهذه المسألة ضمن دراسته حول الإمام إبن عرفة S. GHRAB, *Ibn Arafa* , *op cit*, p 661-687

(118) كالمرجاني العرشي (ت 669 هـ) الذي ذكره الشعراني في **طبقاته الكبرى** I ، ص 177 ، و الحرالي (ت 638 هـ) الذي اتهم بالكفر ببجاية (**عنوان** ، ص 150) .

(119) وهو ما أسماه بـ«معاملة التائب المالية» أنظر **أنس** ، ص 110 - 114 .

أ - قضية أحمد بن مخلوف الشابي :
الإجازة كوسيلة لمنح المشروعية

إحتكم أحمد بن مخلوف الشابي إلى كل من الرصّاع [120] والقسنطيني [121] والبيدموري [122] طلبًا للإجازة [123] : «فالمطلوب منكم (..) بيان ما يخفي الصدور إذ أنتم أهل الحق وأولى بنصرته» [124]. وبالفعل كما ذكرنا سيمنح كل من الفقهاء والقضاة الثلاثة الإجازة المطلوبة : «فقد أجزت الفقيه - الصوفي السني أبا العبّاس أحمد المذكور» [125]؛ والملفت هنا إستعمال صفة السني ممّا يحيل إلى مشروعية سنّية تعطى للشابي بموجب هذه الإجازة وترفع عنه تهمة الخروج عن السنّة . والجدير بالذكر أنّ المطلوب من القضاة ليس فقط الإقرار بالطابع

---

(120) (ت 894هـ/1488م) صاحب **الفهرست**، أنظر ترجمته في **نيل**، ص 323-324 ، ومحفوظ، **تراجم**، ج II، ص358-362 و**تاريخ**، ص 135 حيث ذكر الزركشي جلوسه لقضاء الجماعة .

(121) هو محمد بن عبد الرحمان الفاسي القسنطيني التونسي (أبو عبد الله) ، **حلل**، ج I، ص 612 و **نيل** ، ص 310.

(122) هو أبو عبد الله محمد البيدموري قدّم «خطيباً بجامع ابي محمّد المرجاني، انظر حول هذا الجامع إبن الخوجة ، تاريخ "**معالم التوحيد**، ص 126] (..) ومفتياً به بعد صلاة الجمعة ومدرّساً بالمنتصرية وناظراً في الأحباس» ، **تاريخ** ، ص 152.

(123) إن الإجازة كما وقفنا عليها إلى حد الآن من بين جملة مصطلحات وممارسات الفترة هي عبارة عن إذن خطّي يسمح بموجبه راو أو محدّث او صاحب مصنّف او مصنّفات ، طالب الإذن سواء سمع وقرا عليه او لم يقرا ، بأن يروي عنه ذلك الحديث أو الكتاب أو الجزء ، أنظر بهذا الخصوص **ملء** II ، ص 302 (حول إجازة إبن عربي للسلاوي كما رواها إبن رشيد) وص 309 (حول إجازة أبي يعقوب بن عقاب من أصحاب إبن سبعين لابن رشيد واولاده . أما هنا فهي لا تحيل إلى تقليد الإجازات هذا بل هي إجازة بأهلية «الطريقة» على النمط الصوفي والتي يختص بمنحها أهل «الطريقة»(والمقصود طريق التصوّف) وليس المدلول «الطرقي» للكلمة) لذا نرى الرصّاع «يعتذر» عن أنه ليس «من طريقتهم» **مجموع الفضائل** (م) 18039 ، ص 111 -112 .

(124) **مجموع الفضائل** ، (م) 18039 ، ص 105 .

(125) **ن.م**. ، ص 111و 108 .

السنّي لتصوّف إبن مخلوف وسلامة عقيدته الدينية من أية «بدعة» بل أيضًا «ثبوت أهليته» في طريقته الصوفية؛ لقد جاء في نص إجازة الرصّاع : «(..) بثبوت أهليته في فهمه ودينه وورده وصدره وما تحقّقه الإقبال من سلوكه على طريقته السالمة السنّية والهداية السنية موصىً بالدوام على اتخاذ الزاد من التقوى وحسن النية ليوم الميعاد» [126].

أمّا القسنطيني فأجاب : «جالسته مرارا وباحثته أطوارا وخبرته اختبار مثله من الأفاضل وتداولت الكلام معه في كثير من المسائل ، فما رأيت إلا أجوبة فاضلة تشهد بحسن نيّته ، وطريقة صالحة تدلّ على جميل طويته» [127].

وتتميّز إجازة الرصّاع عن الإجازتين الأخريين بطولها [128] - وإن نحن نؤكد على صعوبة الفصل التام بين موقف الرجل المؤيد للتصوّف وأهله كما سنرى في الفصل الموالي ، وموقف قاضي الجماعة الذي يُستفتى في منح إجازة ، وهي نفس المشكلة التي ستواجهنا عند تعرّضنا لتحليل موقف إبن خلدون المؤرّخ والفقيه والقاضي - وقد جاء فيها : «الحمد لله الذي أبقى طائفة من هذه الأمة على الحق إلى قيام الساعة ، قائمة بالنصح والسنّة وما عليه الجماعة» [129]، بحيث أمكن تحليل هذا الموقف على النحو التالي :

1 - إعتراف بخصوصية أهل التصوّف («طائفة») .

---

(126) ن.م. ، ص 112 .

(127) **مجموع الفضائل** (م) 18039 ، ص 112 .

(128) أهل لكونه كان قاضي الجماعة أم نظرا للعلاقة الوطيدة التي كانت تربط الرجل بالتصوّف وهو الذي أدرك ما لا يقل عن عشرة من شيوخ القوم في عصره ممن نزل مدينة تونس (أنظر قائمة بهم ونبذة عنهم في **فهرست** ، ص 192 -206) وتتلمذ عليهم بل شرح أفكار ونظريات بعضهم (أنظر شرحه على **وصيّة** الظريف (م) 15456 ، ص 2 ب - 55 ب.

(129) **مجموع الفضائل** (م) 18039 ، ص 105 .

- إعتراف بأنّ هذه الطائفة بقيت «على الحق» في الوقت الذي زاغت فيه الأجزاء الأخرى من «الأمة». إذن هنا إقرار باصطفاء أفراد هذه الطائفة دون غيرهم من أعضاء «الأمة» .

3 - إنّ ما يتحكّم في حاجة «الأمة» إلى هذه الطائفة هو منطق الضرورة («قائمة بالنصح») وليس منطق النجاعة .

4 - إنّ هذه الطائفة هي القائمة بالسنّة وما عليه الجماعة وهي وريثة وحاملة المشروعية السنّية .

الملاحظ هنا أنّ هنالك تطابق كامل مع ما تغدقه طائفة الصوفية على نفسها من صفات أي مع خطابها على نفسها . لكن الفارق هنا هو ظروف إصدار هذا الخطاب ، أي صدوره عن قاضي الجماعة بمناسبة طلب إجازة . بحيث مهما تكن قناعات الرصّاع الشخصية وعلاقته الحميمة بالتصوّف وانحيازه له ، إلاّ أنّه لا يمكن له أن ينفلت كلّيّا من ظروف إصدار خطابه وما تضفيه على هذا الخطاب من ثقل ومن شحنة . وبالتالي نحن هنا مجبرون على معاملة هذا الخطاب ضمن هذه الظروف، أي كخطاب صادر عن أعلى مرجع قضائي في البلاد .

وهذا المرجع سيبرّئ ساحة ابن مخلوف إزاء أعدائه الذين ينزّلهم منزلة الجهّال والحسّاد الماكرين والمخادعين ، ويحشرهم في خانة الباطل ، في حين أنزل إبن مخلوف منزلة مَن «يبيّن الحق ويأمر بالحق على طريق الحق» [130].

أمّا حكمه على محتوى طريقة إبن مخلوف فنورد بعضاً منه : «محصّنة بالطريقة مرضية بالحقيقة ، حاملة على أصول الديانة ، آمرة بحفظ الأمانة ، معلّمة للسالكين مؤدّبة للطالبين ، مذكّرة للعارفين» [131]؛

(130) مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 106 .

(131) ن.م.

ويضيف الرصّاع : «الرجل عندي رجل صالح خيّر ذائق فائق في طريقه عارف بسلوكه وتحقيقه» [132].

لكن ممّا يجدر ذكره أنّ ابن مخلوف لم يضمّن رسالته في طلب الإجازة أيا من أفكاره حول مسألة الوحدة السارية في الكون أو حول «حق اليقين» [133] . كما أنّه أبعد عن نفسه مرّتين تهمة القول بالحلول : «جلّ ربّنا عن الإنفصال والحلول» وكذلك تهمة القول بالتجسيم «ربّنا منزّه عن التجسيم والتكييف» [134].

وكأنّنا به مارس نوعا من الرقابة الذاتية على فكره ولم يصدع - أقلّه خطيا - بجميع آرائه حيث نعلم أنّه استخلف التباسي تلميذه ورسوله إلى القضاة ليوضّح شفاهيا حقيقة مذهبه [135] .. ومن المعلوم أن أفكار المدرسة السبعينية والتصوّف الفلسفي بصفة عامة كانت -ليس فقط بإفريقية بل في مختلف أجزاء المجال الإسلامي - موضع نقد وملاحقة واضطهاد .

إنّ موقف الرصّاع الايجابي أثّر على ما يبدو على موقف كل من القسنطيني والبيدموري حيث جاء في إجازة الأول : «ويكفيه شهادة سيدنا الشيخ الإمام بركة الوقت وصدر صدور الأئمة الأعلام المكتتبة بخطه المبارك» [136].

---

(132) ن.م. ، ص 107 .

(133) تحدّث عن المرحلتين السابقتين «علم اليقين» و«عين اليقين» إنّما لم يذكر «حقّ اليقين» وأهل «حق اليقين» هم المتحقّقون بالوحدة المطلقة . **ن.م.** ، ص 110-111 .

(134) ن.م. ، ص 110 .

(135) « فأنت الخليفة منّي (..) فإنّك من أهل الكلام وفوق من أهله » **مناقب احمد التباسي** (م) 18110، ص 21 أ.

(136) **مجموع الفضائل** (م) 18039 ، ص 108 .

ب - من آليات منح المشروعية

رأينا في نص إجازة الرصّاع أهمية المشروعية السنّية كأحد أهم أركان المشروعية المطلوب توفيرها للتصوّف ، وقد يكون من المفيد معالجة الخطاب المناقبي من هذه الوجهة بالذات : رصد طرق وآليات إضفاء المشروعية .

ب - 1 - التأكيد على الطابع السنّي للتصوّف

وهو ما يمكن اعتباره من ثوابت الخطاب المناقبي ومن هياكله القارة كما تشهد على ذلك هذه الأقوال : « كان تابعا للكتاب والسنّة» [137]، «ومن خالف السنّة كيف يقرأ عليّ ؟» [138]، «[إن الولي] انغمس من نور [النبي] وأقام سنّته وورثه من طريقته» [139]، «ما سمي المريد مريدا إلا لمداومته على كتب الله وسنّة رسول الله» [140] ، «التربية كتاب الله وسنّة رسول الله (..) ومن لا تربّيه السنّة لا خير فيه» [141] ، «كان (..) غير مسامِح في شيء ممّا يخالف ظاهر الشريعة» [142].

ب - 2 - رؤية الرسول في المنام

سبق وذكرنا وظيفة رؤية الرسول كإحدى أهم آليات إضفاء المشروعية على أهل التصوّف ومنح صك الولاية لهذا الولي أو ذاك : فابن ناجي في سياق روايته لدخول أبي علي سالم القديدي القيروان وسكناه

---

(137) **معالم** IV ، ص 171 ، ترجمة صالح الصدفي (ت 772هـ) وكذلك «كان في غاية اتباع السنّة» (ن.م. ، ص 122 ترجمة العبيدلي ت 748هـ).

(138) **ن.م.** ، ص 122 .

(139) **مناقب عبد الوهاب المزوغي** (م) 18555 ، ص 133ب ، وكذلك قوله «التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي محمد لأنه وارث من اخلاقه وسنّته» ن.م. ، ص 131 أ .

(140) **ن.م.** ، ص 131 أ .

(141) **ن.م.** ، ص 132 ب .

(142) **عنوان** ، ص 121 .

بهـا سنة 686 هـ ، يورد رؤية أحـد علمـاء المدينـة للرسـول فـي النـوم : «(..) فـانتـبـهت من نـومـي وقلـت » هـذا رجـل مـتبع للسنّـة يدخل القيـروان» [143]. كما يذكر رؤيـة أحد المعترضين على الجديدي (ت 786 هـ) للرسـول فـي النوم : «قـال [رسـول الله] لي لا تعـتـرض علـى الجديـدي فإن مادته من عندنا» [144] ؛ وقد تقترن الرؤية أحيانا بعنصر تأديبي كأن «يُحمل» المعترض «كما يحمل الطفل في المكتب» ويُضرب مـائة سوط، بما من شأنه أن يزيد من فعالية الرؤية ونجاعتها ، لما يبثّه في النفوس من هلع وريبة ونحن سبق وذكرنا ظواهر العنف في علاقتها بالمقدّس ووظيفتها كإحدى آليات السيطرة الكاريزماتية .

إنّ رؤية الرسول في النوم يمكن اعتبارها من الهياكل الثابتة في العقلية الدينية ليس فقط بإفريقيّة بل في المغرب الأقصى أيضا [145] وكذلك في المجال الإسلامي ككل [146]. ومما يدعم هذه الفكرة أن رجلا مثل الإمام إبن عرفة الذي لم يكن متعاطفا بشكل خاص مع الأولياء والصوفية ، أورد في **مختصره** نقلا عن والده رؤية للرسول في النوم وصفها بـ«الرؤية الصالحة ذات تثبت منها» ، سأله فيها بعض فقهاء عصره هل هو من أهل الجنة فأجابه الرسول عن وليين إثنين أحدهما كان يجمع بين صفتي الفقه والتصوّف وهو أبو علي القروي السابق الذكر [147] والآخر هو أحمد

---

(143) **معالم** IV ، ص 83-84 .

(144) **معالم** IV ، ص 231 .

(145) سبق وذكرنا أمثلة عنها من **تشوّف** التادلي في سياق كلامنا عن إبن حرزهم وكتاب **الإحياء** للغزالي ، ومرة أخرى عن رؤية تجمع الرسول والغزالي وأبا يزيد البسطامي وأبا طالب المكي وأبا مدين.

(146) أنظر المناوي **الكواكب الدرية** (م) 6490 ، مجموعة المكتبة الوطنية بباريس ، ص 280 ب حول رؤية الرسول في المنام المنسوبة إلى إبن تيمية (ت 728هـ/1328م) ينهيه فيها عن منع إحدى المتصوفات الفقيهيات فاطمة بنت عباس (ت 724هـ) من صعود المنبر.

(147) وإن هو ورد في نص نسختنا باسم عمر القروي . إلا أنه من الواضح أن المقصود هو أبو علي الذي ذكره إبن عرفة في موضع آخر من نفس الورقة (**المختصر** II (م) 10845 ، ص 33 ب .

السقطي أستاذ والد إبن عرفة المؤدّب بتونس والذي قال عنه «أخبرني بعضهم بمشاهدته صدور الكرامة منه» ؛ وقد تقترن الرؤية بعنصر التكرار كما هو الشأن هنا أي طرح السؤال مرتين أو ثلاثة على الرسول وإجابته دائما بالجواب الأول ممّا يضفي على الرؤية مصداقية وفعالية أكبر لا سيما إزاء الذين قد يعترضون عليها .

وقد تتّخذ عملية إضفاء المشروعية ومنح صك الولاية من خلال رؤية الرسول في المنام أشكالا أخرى كأن تُنسب مثلا لا إلى فقيه أو عالم من العلماء بل إلى ولي ممّن هو مشهود له بالولاية لفائدة من لا يزال موضع إنكار وتشكيك بحيث تكتسي العملية فعالية أكبر. ينسب الراشدي إلى الصفروي [148] رؤية الرسول في النوم وقوله له : «أبو العباس أحمد ابن عروس هو من أولياء الله وهو من السبعة الأبدال» [149].

6 - النموذج الولائي و حيويته إزاء نموذج العالم والفقيه

إنّ المعن النظر في الصفات التعريفية التي يرفق بها مصنّفو كتب الطبقات و التراجم أسماء وهويّات المترجَم لهم من أولياء وعلماء ، لا بدّ وأنّه يتساءل عن إتجاه تطور هذه التعريفات ، أهل كان نحو التفرّد أم على العكس نحو ضياع الخطوط البيانية و اختلاط الصفات و النماذج ؟ لقد لفتت إنتباهنا ظاهرة إضفاء كتب التراجم على بعض الفقهاء لا سيما أعلامهم مثال إبن أبي زيد القيرواني صاحب **الرسالة** «وإمام المالكية» في وقته [150] صفات الصلاح التام و الورع و العفّة وإجابة الدعاء بل أيضًا الكرامات. والرصّاع في **فهرسته** في حديثه عن والد المؤرخ الشمّاع ،

(148) أو السفريولي هو أبو عثمان سعيد من الأولياء المعاصرين للرصّاع أنظر **فهرست** ، ص 196 ، له **مناقب** جمعها تلامذته من كتاب اطلع عليه الراشدي ، **إبتسام** ، ص 319 و328 .

(149) **إبتسام** ، ص 214 ، بالنسبة للأبدال راجع ما ذكرناه حول الهرم الصوفي و**نزهة** II ، ص 242 .

(150) إبن ناجي ، **معالم** III ، ص 110.

قاضي محلّة السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز يصفه بـ «الشيخ الإمام العالم العلم الصالح سيدي [..]» [151]، أمّا مفتي عسكره فينعته بـ«المبارك الأمين الأجل» [152]، مضيفاً : «وأظهرهم الشيخان الأوّلان دينًا وعلمًا و زهدًا و صلاحًا وتحقيقًا و قد تبرّكت بهما» [153]؛ أمّا الرمّاح (ت 749هـ/1348 م) فهو مفت وفقيه شهر بالعلم والتدريس وليس في صفاته ما يدلّ على أنّه من أهل الولاية ، إلا أنّ ابن ناجي ينسب له «كرامات» ومكاشفات [154]؛ وكذلك الشأن بالنسبة للبرزلي ، الفقيه المفتي الحافظ من كبار تلامذة إبن عرفة ، يصفه الرصّاع بـ«بركة المشايخ» ويضيف «كان شيخا مباركا إذا خرج من المسجد قلّ أن تراه وحده بل الناس محدقون به يسألونه حتّى يصل إلى داره ويتبرّكون بآثاره» [155].

هل يعني هذا وجود نوع من الإهتزاز في صورة النماذج الإجتماعية في تلك الفترة لا سيما بالنسبة للولي والعالم من مفتٍ أو فقيه أو قاضٍ، أم على العكس من ذلك هنالك تفرّدٌ واضحٌ بين هتين الفئتين ؟ ففي نفس **الفهرست** لا يتوانى الرصّاع عن إستعمال تعابير مثل «أهل التصوّف» ويتحدّث عن فئتين متميّزتين «العلماء» و «الأولياء» [156] ويقول في موضع آخر: «وممّن أدركنا من مشايخ الحقيقة التابعين للطريقة الشيخ الصالح الولي..» [157]. هل أنّ النموذج الولائي أصبح النموذج المثالي ،

---

(151) **فهرست** ، ص 31.

(152) ن.م.

(153) ن.م.

(154) **معالم** IV ، ص 114-115.

(155) **فهرست** ، ص 45.

(156) ن.م. ، ص.154.

(157) ن.م. ، ص 192. «الطريقة» هنا هي طريقة اهل التصوّف وليست بالمعنى الذي ستقترن به في مرحلة التصوّف الطرقي.

الذي يُقتدى به ، والأكثر رواجًا وشيوعًا وقبولاً على صعيد المجتمع لدرجة أنّه بعد أن كان يبحث لنفسه في الماضي عن مشروعية ، أصبح هو منتج تلك المشروعية و«مصدّر» النماذج ، ممّا يفسّر إغداق صفات التصوّف والولاية على مَن لم يمتّ بصلة إلى الصوفية و إلى الأولياء بل مَن لازم بعضهم العداء. و إلاّ كيف نفسّر ما ورد في ترجمة إبن عرفة في **نيل الإبتهاج** [158] حيث وقفنا على بعض النعوت المغدقة عليه سواء ممّن عاصره أو أتى من بعده وصولاً إلى أحمد بابا التنبكتي الذي فرغ من تأليف مصنّفه سنة 1005هـ/1596م [159]: «المحقّق» ، «الصالح» ، «القدوة» ، «البركة» ، «كان له الكرامات» [160] ؛ «فمنفعته بعد موته دائمة وبركاته بعد وفاته..» [161] ؛ «كان رأسًا في العبادة والزهد والورع» [162] ؛ «كان مجاب الدعاء وممّا رأيتُ من بركته إذا جُلس قبالته في درسه فربّما [تكلّم] بما يقع في خاطري» [163].

فإذا صحّت فرضيّتنا تكون الحدود و الخطوط البيانية بين الفئات والنماذج لم تنتفِ خلال فترتنا لاسيما في آخرها ، بل على العكس برز الصوفية كفئة متفرّدة لها مؤسّساتها وطقوسها وأدبياتها و علمها وإثيقيتها ومرجعيتها وعرفت بداية تنظيم والتي لا مجال لفصلها عن فئة الأولياء التي تشكّل وحدةً عضويةً معها بحيث تجسّد كلاهما واقعًا تاريخيًا واحدًا لاسيما مع الحضور المتفاقم للأولياء في المجتمع و تأثيرهم فيه من خلال ما

(158) نيل ، ص 273-278.

(159) ن.م. ، ص 361.

(160) نقلاً عن الرصّاع ت 894 هـ، ن.م. ، ص 274.

(161) نقلاً عن تلميذه إبن علوان ، ن.م. ، ص 276.

(162) .علمًا بأنّ تركته ، حسب ما قاله البسيلي -وهو «اول من حضر عند إبن عرفة» (أنظر ترجمته في نيل ، ص 77) - نقلاً عن تلميذه ابي حامد بن ظهيرة المكّي في **معجمه**، كان قدرها 18 الف ذهبًا دنانير ما بين عين وحلي ودرهم وطعام ورباع وكتب ، ن.م. ، ص 277.

(163) ن.م. ، ص 277.

أصبحوا يمارسونه من سيطرة كاريزماتية . من هنا تبدو عدوى النموذج الولائي ظاهرة تعكس بالذات مدى حيويته وتفرّده لدرجة «اعتدائه» على النماذج الأخرى وضمّها له .

الفصل الثالث عشر

الفقهاء كـ «مثقّفين» :
مقاربة للعقلية الدينية

نحن تناولنا إلى حدّ الآن الفقهاء والقضاة كشريحة إجتماعية تحرّكها منظومة معيارية معينة ، ولها مصالح إجتماعية مشتركة ومعترف بها (لاسيما فئة القضاة) وتتبوّأ مكانة محدّدة في المجتمع الحفصي محاولين تفسير وتحليل علاقتها بالتصوّف وأهله ، أمّا الآن فإننا نتناول هذه الشريحة بوصفها أيضا فصيلا من «النخبة [1] المثقفة» لذلك العصر ؛ علما بأنّه من الصعب الفصل في الشخص الواحد بين هذين المستويين حيث أنّنا هنا أمام نوع من الإزدواجية كالتي نقف عليها مثلا عند البرزلي القاضي والفقيه ذي الأحكام المتشدّدة أحيانا في بعض ممارسات الصوفيّة ، والبرزلي الرجل المحب للشاذلي والمعتقد في أحزابه والمدافع عن القرنبالي .

فالجماعة أناس عاشوا في زمن حاولنا في بداية هذا الكتاب الإحاطة بأبرز خاصياته ونحن نتسائل إلى أيّ حدّ ساهمت الظروف السياسية والفكرية العامة وما أشاعته من أجواء إنهزامية ومن إحباط ومن بحث عن «إيديولوجية دفاعية» في جعل النخب المثقفة تتبنّى المشروع الصوفي وتنبري دفاعا عنه [2]. كما أنّهم أناس نشؤوا في فترة أصبح فيها التصوّف جزءا من ثقافة العصر، وفي مجتمع كانت الولاية تسهم بشكل أساسي في صياغة العقلية الدينية فيه من خلال ما كانت تبثّه كتب المناقب منذ أربعة قرون على الأقل من روايات وكرامات ونماذج ولائية ؛ كما أنّهم رجال تسكنهم وتحرّكهم هواجس تمتّ إلى الدائرة الإنسانية من قلق وجودي ومن حيرة كالبحث عن الحقيقة ؛ وإلا لما أمكن تفسير سياحة إبن قنفذ على صوفية المغرب ، وهو القاضي المالكي [3] ، ولا تأليف رجل مثل إبن الخطيب (الوزير والقاضي والمؤرخ والأديب) لمصنّف حول الحب

(1) نستعمل هذا المصطلح بالمدلول الذي سبق ذكره في مقدمة الباب الخامس وليس بالمعنى الضيّق للكلمة كما وردت في لسان **العرب** ؛ يقول إبن منظور «نخبة القوم: خيارهم أو ما إختاره، منه» لسان (دار المعارف) VI ، ص 4373 .

(2) دون أن يعني ذلك بالضرورة أن جميع افرادها «سيتصوّفون» .

(3) نعلم أنه في نفس تلك الفترة ولي القضاء بإقليم دكالة بالمغرب الأقصى. **أنس** ، ص 71 .

الإلهي ، ولا إقحام إبن خلدون نفسه في مناظرة حول لزوم أو عدم لزوم الشيخ - وهو الذي لم يستفتَ في ذلك - ووضع مصنّف كامل في التصوّف جعله مناسبة لحسم عدد من المسائل والتساؤلات طالما حيّرته . وكأننا بـ «محنة» توجد وراء اشتغال جميع هؤلاء بالتصوّف ؛ ألم يستعمل الرصّاع هذه الكلمة عندما ذكر «محنته بالولاية» [(4)].

1 - التصوّف كثقافة

نستعرض فيما يلي مكانة التصوّف في ثقافة العصر التي أصبح بعد جزءا لا يتجزء منها . فالغبريني يصنّفه من جملة علوم الرواية التي كانت تدرّس آنذاك الى جانب تفسير القرآن وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية [(5)] ومن بين أشياخه الذين يترجم لهم في **عنوان الدراية**، وعددهم عشرون، ستة هم من أهل التصوّف أي قرابة الثلث، مما يدلّ على مدى رواج التصوّف في أوساط النخبة المثقفة ببجاية خلال المئة السابعة هـ/13م ليس فقط كنهج روحي بل أيضا كثقافة ؛ نسوق بعض الأمثلة :

- فأبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد المتوسي الملياني (ت 644 هـ) إلى جانب كونه «إماما في الفقه» [(6)] ومن قيّد على **كتاب التلقين** للمازري [(7)] (ت 536 هـ/1141م) ، كان له «حظ من التصوّف» ، مع ضلوعه في علم العربية .

---

(4) «.. وأنت يا ولدي الأولياء أرادوا أن يتعبوك ساعة ترتاح عليها ساعات والسلام» ، **فهرست** ، ص 196 ، أنظر بقية النص واقتران الرؤية التي جمعت الرصّاع بالسفريولي بظاهرة العنف «فدخل عليّ ونهرني وأراد أن يضربني».

(5) **عنوان** ، ص 320 - 321 .

(6) **عنوان** ، ص 171 .

(7) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري الفقيه المالكي ، المحدّث ، شرح **صحيح مسلم** وله كتاب **إيضاح المحصول في برهان الأصول** وله في الأدب كتب متعددة (ت530هـ) وقيل بالمهدية ودفن بالمنستير، **وفيّات الأعيان** ج IV ، ص 285 .

- أما أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642) فإلى جانب تفقّهه وضلوعه في العلوم اللغوية والنحوية ، فهو يقوم باختصار **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصبهاني ، ولا تقتصر علاقته بالتصوّف على النواحي النظرية بل حتى في ممارسته اليومية هو أقرب إلى سلوكهم وفلسفتهم في الحياة [8].

- أبو عثمان السعيد بن عبد الله المعروف بالجمل «له علم بأصول الدين وأصول الفقه والتصوّف» [9].

- أبو الحسن علي بن عمران بن موسى الملياني (إبن أساطير) (ت حوالي 670 هـ) «كان له علم بالفقه ، وأصول الدين والتصوّف وعلوم الحكمة» [10].

بحيث لم يكن ضروريا في تلك الفترة أن ينشأ المرء في بيت عريق في التصوّف أو في سلالة لها تقاليد في هذا الطريق ، لكي تكون له علاقة بالتصوّف واطلاع على النظريات والأدبيات الصوفية وليكون لديه حسّ صوفي .

فالغبريني لم ينشأ في بيت عريق في التصوّف ، بل في الفقه والقضاء [11] . غير أنّ هذا لم يمنعه من الجلوس إلى شيوخ يتصل سندهم بأبي مدين ، فينتسب بدوره إليه ولا من إعتقاد الأولياء وكراماتهم [12]. مما يدفعنا إلى طرح مسألة العقليات لا سيما العقلية الدينية لدى «النخبة» التي طالما تقع معارضتها أو مقابلتها بالعقلية الدينية لدى العامة .

---

(8) أنظر ترجمته في **عنوان** ، ص 176 - 177 .

(9) **ن.م.** ، ص 198 .

(10) **عنوان** ، ص 199 .

(11) أنظر ترجمته في **الديبّاج** ، ص 79 و 86 و**نيل** ، ص 73 و**الفارسية** ، ص 226 .

(12) أنظر رأيه في أبي العربي الذي يعدّه من جملة المجاهدين في معركة الأرك (591 هـ) لكونه شوهد يركض فوق قصبة كمن يحارب في معركة ، **عنوان** ، ص 81.

2 - التصوّف والعقلية الدينية «للنخبة المثقفة»

إنّ المتتبع لجدول تنقّلات العبدري ولنشاطه خلال إجتيازه على تونس يلاحظ أنّه لا يكتفي بزيارة شيوخه ممّن عُرف بالعلم والصلاح، ومجالستهم والتردّد عليهم «متبرّكا بصالح دعائهم»[13]، لكنّه يلبس خرقة المتصوفة[14]. لا يتّسع المجال لنخوض في دوافع لبس الخرقة مثلا هل لكونها أصبحت نوعا من الموضة[15]، أم بحثا عن سند يربطهم بالرسول في مجتمع كانت فيه إيديولوجية النسب الشريف تلعب دورا أساسيا في التقاليد السياسية والإجتماعية وفي أنماط إثبات المشروعية. مهما يكن من أمر تبدو هذه الظاهرة - التي لا يكتنفها هنا أي بعد مساري initiatique - وكأنها أصبحت من تقاليد الفترة.

فإلى أيّ حد يمكن اعتبار سلوك العبدري مثلا لفئة مثقفي حواضر المغرب الإسلامي في تلك الفترة (نهاية المئة السابعة هـ) في زيارة الصوفية، ومجالستهم وقراءة المصنفات عليهم **كالعوارف** وكتب «شتى في التصوّف»[16]، والتبرّك بدعائهم، والتأثر لحفل وعظ «يسقي الخدود بالدمع الفياض»[17]، والإعتقاد بأنّ الصلحاء هم من «يُحتلب بهم] درّ السحاب»، ولبس الخرقة كما فعل أيضا إبن رشيد[18]

---

(13) **الرحلة المغربية**، ص 98.

(14) ن.م.

(15) إنّ التصوّف الأدبي كان أصبح في حواضر الأندلس لونا أوموضة أدبية، أنظر: M. J. RUBIERA MATA, "Un aspeto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri : La presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas", dans *Les Cahiers de Tunisie*, n° 103-104, 1978, p 165-173.

(16) **الرحلة المغربية**، ص 98.

(17) ن.م.

(18) أنظر **ملء** II، ص 364 و 375.

وإبن قنفذ [19] وإبن بطوطة [20]، وزيارة قبور الصلحاء والأولياء والدعاءِ عندهم ؟ هذا ما سنراه من خلال بعض العيّنات :

فإبن ناجي مثلا يحدّثنا بنفسه عن إعتقاده في الأولياء وزيارة قبورهم للتبرّك والدعاء : «وكنت في أيام قراءتي بتونس (..) نكثر [21] من الزيارة إلى | ضريح الولي عمّار المعروفي [22] بأريانة | وتلاوة القرآن عنده والدعاء» [23]. وعندما وُلّي قضاء باجة آتيا من سوسة جعل طريقه على أريانة لزيارة ضريح الولي وكذلك فعل قبل السفر ودعا عنده ، «فأجاب الله دعائي ببركته » [24].

أمّا إبن قنفذ فكان هو الآخر يُكثر من الوقوف على قبور الأولياء تبرّكا بها : «وقد زرت قبر | أبي الحسن إبن حرزهم [25] | مرارا كثيرة زمان إقامتي بالمغرب (..) وللوقوف على قبره بركات» [26] فهذا الرجل الذي قرأ علوم الفقه والدين و العلوم الفلكية أو«المعالم السماوية» [27] ، إلي جانب نشأته في بيت عريق في التصوّف وتدرّجه في طريق أحد المشايخ [28] ، ومجالسته للعديد منهم خلال سياحته بالمغرب الأقصى مع ما كان يربطه ببعضهم من علاقة مميزة

(19) أنس ، ص 93 - 94 .
(20) رحلة بط. ، ص 201-202 .
(21) عامية والمقصود «أكثر».
(22) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 21 - 27 .
(23) ن.م. ، ص 27 أنظر ايضا معالم III ، ص 134 .
(24) ن.م.
(25) (ت 559 هـ) أنظر حوله التشوّف ، ص 168 - 173 ، أنس ، ص 12 - 14 .
(26) أنس ، ص 14 .
(27) أنس ، ص 68 و«المسائل الحسابية» ، ن.م. ، ص 66 .
(28) ابو زيد الهزميري (ت 706 هـ) ، أنظر حوله أنس ، ص 66 - 71 .

وحميمة [29] . نراه عندما ضاقت به الدنيا في تلمسان سنة 776 هـ [30] يلجأ إلى قبر أبي مدين كما يرويه بنفسه :

«وركعت هناك ما قدّر لي . ثم قرأت جملة من القرآن وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رقّ قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت الله تعالى وصليت على النبي (..) ثم قلت : ياسيدي أبا مدين نحن أضيافك وقد نزلنا بجوارك ولنا معك وسيلة عهد سند متّصل قريب غير منفصل والغرض تيسير الإنتقال والحفظ في كل الأحوال . اللهم إنّا نتوسل إليك بأنبيائك وأوليائك يسّر لنا في ذلك يا قريب ، يا سميع الدعاء (..) وكررت الدعاء مرارا (..) وارتحلت بعد أيام يسيرة ورأيت في طريقنا من انقلاب الشرّ خيرا» [31].

وفي نفس السياق ، إعتقد أفراد هذه «النخبة» بالوظيفة الإنقاذية لتأليف كتب المناقب وجمع أخبار الصالحين حيث كتب الراشدي : « مع ما أرجوه لنفسي من ثواب المتعرض بحماية حمى ولي المعاضل (..) كما نسأله أن يجعله سفينة لنجاتنا يوم الفزع الأكبر ومرقاة لسعادتنا في الدارين ويوم نقبر» [32]. أما إبن قنفذ فيقول : « (..) لكن في حفظ [مناقب وأخبار الصالحين] والعمل بها ما يرقي إلى منازل الأبرار ويوصل إلى عالم المقرّبين الأخيار» [33]. نفس هذه الفكرة ذكرها إبن ناجي عن الدبّاغ (ت 699 هـ) وردت في بيت صدّر به تأليفه **جلاء الأفكار في مناقب الأنصار** :

---

(29) كأبي الحسن بن يوسف الصنهاجي من آيت محبوب ، **ن.م.** ، ص 72 - 73 ومؤمنة التلمسانية ، **ن.م.** ، ص 81 .
(30) أنظر **ن.م.** ، ص 105 .
(31) **ن.م.**
(32) **إبتسام** ، ص 14 و 15 .
(33) **أنس** ، ص 17 و 18 .

«وبوّنه [34] والقاري ومن هو سامع
وكاتبه أعلى المقامات في القرب» [35].

إذن توجد سلسلة كاملة من المنتفعين تبدأ بالمؤلف وتنتهي بالناسخ مرورا بالقارىء والسامع .

أما وظيفة مغفرة الذنوب التي أشرنا إليها أعلاه في قول الراشدي فنجدها هنا أيضا في بيت الدبّاغ :

«إلهي فحقّق للأسيدي [36] ما رجا   بتأليفه واغفر لنا سائر الذنب» [37]

ليس الإيمان بالكرامات ، كما قد يتوهّم البعض ، من خصوصيات العقلية الدينية للعامة أو ثقافتها والتي تقابلها «ثقافة النخبة» . فقد رأينا أنّ «النخبة» تشارك العامة في اعتقادها بالأولياء وبكراماتهم بل إنّها تعتبر إنكار الكرامات ضربا من ضروب الإلحاد والكفر كما يتضح من هذا القول للغبريني -وهنا قد يكون القاضي والفقيه هو الذي يتكلم- وهو القول الذي يحمّل فيه على المنكرين على الصوفية والأولياء كراماتهم :

«وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقّه الإعراض عنه ، وعدم الإلتفات إليه ، وإن زاد فيُصفع في وجهه عوضا عن قفاه كما جمع الله له الخزية في أولاه وأخراه » [38].

إذن إنّ خط التباين بين العقليتين والثقافتين ليس هنا في الإيمان بالغيب والخوارق بقدر ما هو بين تصوّف يحافظ على حد أدنى من المستوى

---

(34) المقصود المؤلف .

(35) **معالم** IV ، ص 89 .

(36) هو المؤلف أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن علي الأنصاري الأسيدي ، **معالم** IV ، ص 88 .

(37) **ن.م.** ، ص 89 .

(38) **عنوان** ، ص 81 .

النظري والفكري ومن الإلمام بأركان الدين وفرائضه وعلى حدّ أدنى من العقلانية ، وبين أشكال من التطفّل و«السذاجة» والجهل و«البله» كانت داخلت تجربة التصوّف والولاية كما سنرى أدناه حسب شهادات أهل العصر أنفسهم .

نقارن هنا بين موقفين لاثنين من قضاة إفريقية ومثقفيها - الغبريني وإبن خلدون - وهما رغم الفاصل الزمني بينهما (قرابة المائة سنة [39]) متشابهان إلى حدّ كبير ويمكن اعتبارهما يمثّلان إلى حد ما مفهوم النخبة الإفريقية للتصوّف ولممارسته في فترتنا .

الغبريني [40]	إبن خلدون [41]
«ولما ظهر منهم (..) عدم النّزوع عن هذه الحال، وقع العمل على نفيهم إلى المغرب، وإخراجهم من البلد، والنّفي في حقّ هؤلاء وأمثالهم قليل وإنّما الواجب أن يُعاملوا بأسوأ التّمثيل وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوّف ولا فهم، وهم مع ذلك يجهّلون النّاس ويعتقدون أنّ المنتحلين مبناهم على أساس».	«.. وكان فيهم ملتقطون سقطوا من المغرب يشعوذون بمفترق من اصطلاحات العلوم هنا وهناك، لا ينتمون إلى شيخ مشهور ولا يُعرف لهم كتاب في فنّ، وقد اتّخذوا النّاس هزؤا، وعقدوا المجالس مثلبة للأعراض (..) خلوا إلى أهل جلدتهم من سكّان الزّوايا للعبادة يشترون بها الجاه ليجيروا به على اللّه، (..) فقطّعت الحبل في أيديهم، وأمضيت أحكام اللّه فيمن أجاروه (..) وأصبحت زواياهم مهجورة وبئرهم التي يمتاحون منها معطّلة».

(39) حيث توفي الغبريني سنة 704 هـ ، أما إبن خلدون فإنه توفي سنة 808 هـ.

(40) ظروف إصدار «خطاب» الغبريني هي حادثة دخول أبي الحسن الفقير المعروف بـ«الطيّار» إلى أحد المساجد ببجاية دون أن يحيّي، هو وجماعة من الفقراء (**عنوان**، ص 121).

(41) أصدر إبن خلدون حكمه هذا بوصفه قاضي قضاة المالكية بالقاهرة على بعض المغاربة من سكان الزوايا (**التعريف** ، ص 257).

وكنا سبق وذكرنا خلاف المناري - وهو من فئة الفقهاءالصوفية - مع أهل القيروان بخصوص بعض من «افتُتنوا به» و«أكثروا الكلام عنه في إظهار الكرامات» وأعطوه «حوائج كثيرة لاعتقادهم فيه» و«أسكنوه في برج في سور البلد» لا لشيء سوى لكونه عندما دخل القيروان «بقي يصيح» بالليل في الجبانة وكان «أشعث أغبر عليه غرارة وبيده سبحة فقالوا هذا سائح»[42]. أما الرجل فكان على ما يبدو «زبّالا» بتونس «يكنس تحت الخيل»؛ وهذا يدلّ على مدى رواج ذلك النموذج في تلك الفترة بإفريقية وعلى مدى فعاليته؛ وقد إمتحنه المناري فوجده «لا يعرف شيئا من نقل الماء وغيره»[43].

وحكم إبن رشيد على مجمل السير التي جمعها السلاوي عن كرامات شيخه الحرالي (ت 638 هـ بحماه) فوصفه بـ«السذاجة والتضحيح [الذي] يقرب من البله»[44] ، علما بأن هذا لم يمنعه من طلب إجازة من السلاوي في رواية كرامات الحرالي، والفوز بها[45].

إنّ نفس هذا الإتجاه العقلاني الذي نتبينه من كلام إبن رشيد وحكمه على السلاوي ، نراه في تردّد الراشدي قبل اعتقاده في ولاية ابن عروس : «فأقف لذلك بين إحجام وإقدام (..) ولست أدري لاستلاء حيرتي أي محل بضميري أحلّه، وهل أبرم عقد إعتقادي فيه أو أحلّه»[46]؛ ويبدو أن مرحلة الحيرة هذه والشك إستمرّت مدة من الزمن فحتى عندما عاد إليه سنة 865 هـ/1460 م كانت ربما لا تزال تراوده بعض الشكوك حيث يقول : «وتحققت لإثبات قواعد عقيدتي فيه

---

(42) معالم IV ، ص 138.

(43) ن.م.

(44) صلء II ، ص 296.

(45) ن.م. ، ص 307.

(46) إبتسام، ص 4.

صحّة شواهده الجليلة (..) ومحوت من أكنّة ضمائري متقادم آثار تلبيس إبليس»[47].

3 - إبن خلدون والتصوّف

إنّ هذه الفقرة فرضها إعتبار أساسي، كون الرجل مؤرخا وفقيها وقاضٍ وبالتالي ينتمي كليا إلى «النخبة المثقفة» بالمعنى الذي حدّدناه أعلاه، عني بالتصوّف وترك لنا ثلاثة نصوص متفاوتة الطول والأهمية في هذا الموضوع :

1 - مصنّف، هو **شفاء السائل لتهذيب المسائل** الذي ترجّح فترة تأليفه بين سنتي 774 و 776 هـ[48]، خصّصه كليا للتأريخ للظاهرة وتبيان تطورها ومحتوى عباداتها ورياضاتها ومجاهداتها، وما آلت إليه نظريات المتأخرين من رجالاتها في الوحدة المطلقة والتجلي والإتحاد والحلول، كان السبب المباشر لتأليفه مبادرة إبن خلدون إلى الإجابة عن موضوع «مناظرة المريدين»[49]: هل يصحّ سلوك طريق الصوفية والوصول به إلى المعرفة الذوقية تعلّما من الكتب أم لا بدّ من شيخ يبيّن دلائله[50].

---

(47) ن.م. ، ص 6-7 هل المقصود كتاب أبي الفرج عبد الرحمن إبن الجوزي (ت597 هـ) الذي سوف يستشهد به لاحقا (ن.م.. ص 26) والذي خصّص الباب العاشر منه لـ«ذكر تلبيس إبليس على الصوفية». أنظر **تلبيس إبليس**، ص 231-528.

(48) وليس في «آخر حياته» كما جاء في «المقدّمة» لطبعة الدار التونسية للنشر لنص **المقدّمة**، تونس، 1984، ص 19 ؛ انظر رأي الطنجي في مقدّمة **شفاء السائل**، وأنظر E. CHAUMONT, "La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction du prologue et du-ler chapitre du Sifa ' as- sa 'il " , dans *Revue Philosophique de Louvain*, t. 87, n° 74, mai 1989, p 270 -271 .

(49) والتي سبق وأشرنا إليها (أنظر حولها ما ذكره الطنجي في مقدّمة ط. إستنبول للشفاء والونشريسي **معيار** XI، 117 - 123 (نص فتوى القباب في الموضوع) و ن.م. XII ، ص 293 - 307 (نص فتوى إبن عبّاد) وقد نشرهما الطنجي في ذيل ط. **الشفاء**، ص 127-134 و 111-127 .

(50) **شفاء**، ص 4.

2 - فصل كامل في **مقدّمته** خصّصه للحديث عن التصوّف علما بأنّ **المقدّمة** يعود تأليفها إلى سنة 780 هـ وهي السنة التي ذكر ابن خلدون في **تعريفه** أنه أكمل فيها **مقدمة كتاب العبر**[51]، إلاّ أنه أدخل عدة تنقيحات وإضافات على نصّه الأول بما في ذلك نص الفصل الخاص بالتصوّف، آخرها كانت أربع سنوات قبل وفاته أي سنة 804 هـ [52] إلاّ أنها لا تشكل كما نبيّن أدناه أية تحويرات جوهرية بالنسبة للنص الأول .

3 - وفتوى فقهية نشرها الطنجي في ذيل **الشفاء** [53] عن أبي الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن (البقاعي الشافعي ت 885 هـ/1480م) في كتابه **تنبيه الغبّي على تكفير ابن العربي** حيث أورد «فتوى لابن خلدون في ابن عربي ومن سلك سبيله من المتصوفة وفي حكم الشرع في كتبه» [54]. أما تاريخ إصدارها فنرجّح أنه حوالي سنة 790 هـ حيث أشار البقاعي أنه «وقع سنة تسعين وسبعمائة في أيام الملك الظاهر برقوق (..) بحث عظيم وكلام كثير في الديار المصرية بسبب إعتقاد بعض الناس في كتاب **الفصوص** [55] فصارت الناس أحزابا وكاد أن تقع فتنة عظيمة . في آخر الأمر أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم بأنّ بعض ما في **الفصوص** كفر صريح يكفّر به قائله ومعتقده» [56].

---

(51) **التعريف** ، ص 228 - 229.

(52) اشار إليها V. MONTEIL في تقديمه لـ IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Sindbad, Paris, 1978, vol I, p XVI - XVII.

قال عنها إبن خلدون وكتب على غلافها بخطّه «.. وليس يوجد في رسمها أصح منها». وهي النسخة التي تعرف بمخطوط «عاطف أفندي 1936».

(53) **شفاء** ، ص 110 - 111.

(54) أنظر مقدّمة الطنجي **للشفاء** .

(55) هو كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي.

(56) أنظر (م) 18326 (مجموعة ح. ح. ع. الو.) ، دار الكتب الوطنية، تونس ، ص 4 ب-5 أ.

لماذا نرجّح أن هذه هي الظروف التاريخية التي ربّما أصدر فيها إبن خلدون فتواه ؟ إنّ ابن خلدون يصل القاهرة قادما من الحج في جمادى سنة 790 هـ [57] أي وسط إحتدام النقاش والكلام حول كتب إبن عربي أو ما يسمّيه البقاعي «مسألة في ابن عربي» [58]. بحيث أن يكون إبن خلدون أبدى رأيا في الموضوع فهذا يبدو شبه مؤكد أولا لأن نصّ البقاعي واضح «أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم» في الموضوع ، وإن كان ابن خلدون آنذاك لم يعد يشغل خطة قاضي القضاة للمالكية [59] التي كان عزل عنها سنة 786 هـ [60]. وإنّ عدم ذكر البقاعي لابن خلدون بالإسم في سياق روايته للأحداث ليس دليلا على أنّ هذا الأخير لم يفتِ في الموضوع ، فهو لم يذكر من العلماء إلاّ اثنين من كبراء الشافعية ومن كبراء الحنفية ولم يذكر لا المالكية ولا الحنابلة ، كما أنّه خصّ ابن خلدون بإيراد نص فتواه في كتابه **تنبيه الغبي** كما ذكرنا أعلاه .

إنّ الأسئلة التي تطرحها علينا طبيعة هذه النصوص الثلاثة تندرج تماما ضمن الإشكالية التي أثرناها في هذا الفصل . هل رأي إبن خلدون كمؤرخ يختلف عن رأيه كفقيه ؟ هل وقع تطوّر ما في موقف إبن خلدون من التصوّف بين الفترة التي كتب فيه **شفاءه** (774-776هـ) والفترة التي وضع فيها اللمسات الأخيرة على **مقدّمته** سنة 804 هـ ؟ هل يمكن إعتبار أنّ وراء إهتمام إبن خلدون بالتصوّف وعلاوة على الدوافع «المهنية» (بوصفه قاضٍ وفقيه) دوافع «ذاتية» تندرج ضمن مقولة البحث عن

---

(57) **التعريف**، ص 262.

(58) (م) 18326 ، ص 1 ب

(59) يقول إبن خلدون في **تعريفه** أنّ قضاة المذاهب في دولة المماليك «كانوا أربعة بعدد المذاهب، يدعى كل منهم قاضي القضاة، تمييزا عن الحكام بالنيابة عنهم لاتساع خطة هذا المعمور». **التعريف** ، ص 253.

(60) ن.م. ، ص 259.

الحقيقة وتعبّر عن حالة من القلق [61] ؟

أ - علاقة ابن خلدون بالتصوّف من خلال كتاب التعريف

لا غرابة لاهتمام إبن خلدون بالتصوّف ؛ فهذا الأخير حاضر كما أسلفنا في ثقافة العصر وفي أدبه ، وفي مدنه وعمرانه . وإبن خلدون وإن هو لم ينشأ في بيت صوفي ، إلاّ أنّ والده ، أبا بكر محمد ، كان من رواد زاوية الزبيدي بتونس بل نشأ في حجر أبي عبد الله الزبيدي «كبير تونس لعهده في العلم والفتيا ، وانتحال طرق الولاية» [62].

كما أنّ ابن خلدون وإن لم يذكر لنا في استعراض برنامج قراءاته في حاضرة تونس وفي مجالس الشيوخ والعلماء الذين قدموا مع السلطان المريني أبي الحسن سنة 748 هـ [63] ما يمتّ إلى التصوّف ، إلاّ أنّه يذكر لنا أن شيخه الآبلي الذي تتلمذ عليه مدّة 3 سنوات [64] ، كان لازم بمراكش الإمام أبا العباس بن البنّاء شيخ المعقول والمنقول «والمبرّز في التصوّف علما وحالا» [65] و«أخذ عنه» . كما نرجّح أن اطلاع إبن خلدون على فصول التصوّف من كتاب **الإشارات** لابن سينا [66]، إنّما تمّ على يدي الآبلي [67]. كما أنّ ابن خلدون أقام أياما عند الشيخ عبد الرحمان

---

(61) يقول الطنجي في تقديمه لـ **الشفاء** : «الحماسة والحرارة اللتان وسمتا لهجته توحي إلى القارئ بسرور المؤلف البالغ بالعثور على حل مشكلة» . **شفاء** . "مقدّمة" المحقّق .

(62) **التعريف** ص 14 ؛ هو أبو عبد الله محمّد بن الحسين القرشي الزبيدي ت 740 هـ ذكره المقّري في **نفح الطيب** ، ج V ص 239-240 والتنبكتي في **نيل الإبتهاج** ص 237 وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية.

(63) ن.م. ، ص 15- 23.

(64) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي (ت 757هـ بفاس وكان مولده بتلمسان سنة 681هـ أنظر **التعريف** . ص 38 .

(65) ن.م .. ص 21-22.

(66) يذكره في **مقدّمته** في فصل «التصوف» ، ص 592 .

(67) أنظر **التعريف**، ص 63.

الوشتاتي «من كبراء المرابطين» ببلدة أبّة [68]، وإنّ أحد شيوخه الذين يذكرهم في **التعريف** [69]، أبو البركات محمد (..) بن الحاج البلّفيقي، من أهل المرية، كان شيخ المحدثين والفقهاء والأدباء والصوفية والخطباء بالأندلس.

وأخيرا يذكر إبن خلدون في **المقدّمة** «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس، أبا [ا] مهدي عيسى إبن الزيّات» ويورد فصلا من كلامه في معنى التوحيد [70]؛ والجدير بالذكر أنّه تتلمذ على ابن الزيّات صحبة صديقه لسان الدين إبن الخطيب وهوالذي سيأخذ عنه وتحديدا عن كتابه **روضة التعريف**، الفصل الخاص بكلام شيخهما «لطول عهد [إبن خلدون] به» [71]، مما يجعلنا نرجّح فترة الجلوس على ابن الزيات ما بين سنتي 764 و 766 هـ [72] أي في المرة الأولى التي دخل فيها إبن خلدون الأندلس.

ولا شكّ أن «محنة» إبن الخطيب في كتابه **روضة التعريف** سيكون لها أثر عميق على ابن خلدون الذي كانت تربطه بالوزير الغرناطي علاقة ودّ وصداقة؛ ففي سنة 769 هـ يعلمه هذا الأخير في رسالة وجّهها إليه، بأنه ألّف هذا الكتاب ردّا على كتاب إبن حجلة، وسنة 771 هـ يطلب إبن الخطيب من صديقه الوقوف على كتابه هذا [73]، ونحن نعلم من الوزير نفسه ما كان أثاره هذا المصنّف من ضجة آنذاك بالأندلس

---

(68) **ن.م**.. ص 56.

(69) **ن.م**.. ص 61.

(70) **المقدّمة**، ص 593-595؛ هذا وكان أخوه أيضا أحمد أبو جعفر ابن الزيّات من كبار صوفية الأندلس من مشيخة لسان الدين إبن الخطيب، يصفه المقّري بـ«شيخ الفرق الصوفية (..) وأخيه الفاضل الناسك شيخنا أبي مهدي»، **نفح الطيب**، ج VII، ص 167.

(71) **المقدّمة**، ص 595.

(72) **التعريف**، ص 79.

(73) أنظر على التوالي **التعريف**، ص 120-121 و 129.

فلا غرابة إذا هو أراد معرفة رأي صديقه إبن خلدون في الموضوع . ثم تتلاحق الأحداث وبينما إبن خلدون ببسكرة بُعيد سنة 772 هـ يبلغه خبر مفر لسان الدين من الأندلس [74]، ونراه يتدخّل شخصيا لدى «أهل الدولة» بفاس في شأن صديقه [75]، إلا أنّ «تلك السعاية» «لم تنجح (..) وقتل إبن الخطيب بمحبسه» [76]، وسوف يلام إبن خلدون على سعايته هذه [77] .

نحن لا نستبعد أن تكون جميع هذه العوامل التي حاولنا عرضها بإيجاز خلّفت في نفس إبن خلدون حيرة وقلقا وجملة من الأسئلة نجد صداها في **شفاء السائل** نفسه وهو أوّل كتابات إبن خلدون كرونولوجيا في التصوّف ، والمصنّف الذي حمل جميع التساؤلات والهواجس التي كانت تسكنه ، والذي لم تكن «مناظرة المريدين» إلا ذريعة ومناسبة إغتنمها إبن خلدون ليحسم أمره ، إزاء البلبلة العميقة التي خلّفتها قضية صديقه إبن الخطيب والتي لم تكن هي الأخرى سوى مظهرا من مظاهر الجدل والصراعات التي كان يثيرها التصوّف في المغرب الإسلامي في تلك الفترة . ومن هذه الأسئلة : شرعية البحث عن الحقيقة، ومفهوم السعادة، هل يمكن تحقيقها - وهي المقترنة بمعرفة الله - في هذه الدنيا أم أنّها حكر على الآخرة [78]، وإلى أيّ حد يستطيع الإنسان دون أن يخرج عن الشرع [79] وعن عقله [80]، أن يذهب في البحث عن الحقيقة وفي المعرفة والتحقّق بها . ونستدلّ على مدى ما

---

(74) التعريف، ص 139.

(75) جاء في التعريف ص 227 «وبعث إليّ إبْن الخطيب من محبسه مستصرخًا بي متوسّلا» .

(76) ن.م. ، ص 227.

(77) ن.م.

(78) شفاء ، ص 26 - 29

(79) ن.م. ، ص 95.

(80) ن.م. ، ص 107.

كان يهجس في خاطر إبن خلدون من هذه المسائل بقوله في آخر **الشفاء** :

«مازال يختلج في نظري أن المجذوب فاقد لعقل التكليف وهو أدون مراتب النوع الإنساني ، فيكون خارجا عن زمرة المؤمنين بما سقط عنه من التكاليف ولا سيما العبادات . فكيف يلحق بمراتب أولياء الله ويعد منهم ، حتى ألهم الله إلي كشف الغطاء عن ذلك بمنّه وهدايته» [81].

وهذا يعني بشكل واضح أنّ هذه المسألة ما فتئت تشغل بال إبن خلدون ، كما أنّ تخصيص خاتمة كتابه لها والحديث بشيء من الإرتياح عن إهتدائه ، على النمط الكشفي - وهو النمط الصوفي في اكتساب المعرفة [82] - ، إلى جواب يدل على مدى أهميتها في نظره .

ولا يشرع إبن خلدون في الإجابة عن السؤال المطروح في «مناظرة المريدين» إلا في الثلث الأخير من **شفائه** [83] ، مما يؤكد ما ذكرناه أعلاه من أن هذه المناظرة لم تكن إلاّ ذريعة .

ب - المؤرخ والفقيه : دراسة مقارنة لنصّ الشفاء ولنصّ المقدّمة

يتّضح من دراسة مقارنة بين النصّين أن لا قطيعة تامة ومطلقة بين طبيعة النصين أو الخطابين مثلما قد يتوقّع المرء ، حيث في **المقدّمة** يفترض في ابن خلدون بوصفه مؤرخا ، أن يكون مفسّرا ، محللا ، ملاحظا ؛ في حين يفترض فيه في **الشفاء** بوصفه فقيها [84] أن يحكم ويفصل ، ويعلن ما هو واجب شرعا ويرد على معترض .

(81) ن.م.

(82) علمًا بأنّ إبن خلدون يعلّل موقفه بشكل أقرب منه إلى علم المنطق والفلسفة.

(83) الموافق لصفحة 70 من طبعة إستنبول التي تنتهي بالنسبة للشفاء ص 108.

(84) وإن هو لم يُستفتَ إلا أنّ طبيعة المناظرة وتوجه الشاطبي بالسؤال إلى فقيهين من فقهاء المغرب تفرض إطارا وطبيعة معيّنة للخطاب.

فنراه في **المقدّمة** يصدر أحكاما كقوله في رأي إبن دهاق [85] «هو في غاية السقوط» [86] وكذلك عند عرضه لكلام الصوفية في المواضع الأربعة حيث يبدي رأيا وحكما في كل منها [87].

في حين نراه في **الشفاء** يؤرّخ للتصوّف ويشرح ويفصّل آدابه ودرجاته وأحوال أهله ومختلف نظرياتهم دون إبداء أي حكم بالتكفير بل نراه يتوخى الحذر [88] وأقصى ما ينعت به كلامهم هو الغرابة [89] مشبها إياه بكلام الفلاسفة لكن مع الإفتقار إلى البرهان العقلي [90]؛ وحتى عندما يطلق حكمه الصارم فإنه يكتفي بنفي صفة التصوّف عن بعضهم منكرا عليهم مشروعية القصد [91] ويتكلم عن «خطأ» المتأخرين من الصوفية [92].

بحيث يبدو لنا أنّ الجانب التفسيري والوصفي والبياني يحتلّ في **الشفاء** مكانة مميزة . هل هذا يعني أنّ الخطاب خلا من أي طابع يذكّر بموقع صاحبه (كفقيه) وبالإطار الموضوعي للمناظرة أي بالظروف الموضوعية لصدور الخطاب ؟ كلا ، فنرى إبن خلدون الفقيه يقول :

- «فذهبت إلى كشف القناع (..) وإيضاح الحق » [93].

---

(85) هو ابراهيم ابن يوسف ابن محمد إبن دهاق (ت 611 هـ/1214م) متكلّم صوفي، أنظر حوله **نفح الطيب** ج II ، ص 202.

(86) **المقدّمة**، ص 591.

(87) ن.م. ، ص 595-597.

(88) حيث يقول «وربّما يتضمّن أقوالا منكرة ومذاهب مبتدعة ككلمات الباطنية»، ن.م. ، ص 57.

(89) ن.م. ، ص 62.

(90) **شفاء** ، ص 58 - 61.

(91) **شفاء** ، ص 70.

(92) ن.م.

(93) ن.م. ، ص 4.

- «إذ بيّنا هذه المجاهدات (..) فلنذكر مشروعيتها» [94].

- «الكلام فيما نقل المتأخرون إسم التصوّف إليه والردّ عليهم في ذلك » [95].

- «الكلام في اشتراط الشيخ في المجاهدة ، وفي أي المجاهدات يجب، وفي أيها يتأكد ، وفي أيها لا يجب ، ووجه ذلك» [96].

- في الفصل بين المتناظرين ، وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلّتهما » [97].

في حين يبقى المقصد الأول والأصلي في **المقدّمة** هو البيان والشرح : «فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها» [98]. لكن كما رأينا لا قطيعة مطلقة بين النصّين من حيث طبيعة الخطاب ولا خصوصية مطلقة .

* إنّ الشروحات والبيانات في كل من **الشفاء** و **المقدّمة** حول تطوّر معنى التصوّف ومحتوى عباداته ورياضاته ومجاهداته ونظريات «المتأخّرين» من الصوفية في الوحدة المطلقة والتجلّي والإتحاد والحلول ، تكاد تكون في بعض الحلات مكررة وهي جدّ متشابهة لا خلاف بينها ولا فارق [99] ، باستثناء ربط إبن خلدون في **المقدّمة** وحدها ودون **الشفاء** أراء هؤلاء المتأخرين بأراء الشيعة الإسماعلية من الرافضة «الدائنين

(94) ن.م. ، ص 49.
(95) ن.م. ، ص 52 .
(96) ن.م. ، ص 70.
(97) ن.م. ، ص 79.
(98) **المقدّمة** ، ص 588.
(99) ن.م. ، ص 590 و**الشفاء**، ص 61.

أيضا بالحلول وإلهية الأئمة »[100]، وأيضا في مسألة القطب والأبدال والنقباء .

ولئن يبدو تفهّم إبن خلدون «المؤرخ» وتسامحه وانفتاحه من الأشياء «الطبيعية» في **المقدّمة** حيث يرى بالنسبة لنظريات المتأخرين «في حقائق العلويات» والكشف و«ترتيب صدور الكائنات» [101] أنه ينبغي عدم التعرض لها وتركها كما يترك المتشابه [102]؛ وحتى الشطحات فلا يجب مؤاخذتهم عليها لأن «صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» ، ويدخل هنا عنصر أخلاقي للحكم عليهم : «فمن عُلم فضله حُمل على القصد الجميل ، أما الذي يتكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه فمؤاخذ عليها» (كالحلاج) . فمن الظواهر الملفتة أنّ نفس هذا التفهم والتسامح والإنفتاح نراه في خطابه في **الشفاء** حيث من المفترض أن يكون متشدّدا وصارما لا سيما إذا قارنا موقفه بموقف القباب في فتواه [103].

فنرى إبن خلدون يقبل هنا أيضا بمبدأ حسن التأويل من أهل التصوّف في ما قد يباين في الظاهر مقتضى الشرع [104]. كما أنه يعترف بخصوصية طريقة التصوّف وبكونها مغايرة لطريقة الشرع العامة كما أنّه يقر لأهلها والمختصين بها ، بمعرفتهم دون غيرهم لحكم الله فيها : «قد قدمنا أنها طريقة خاصة مغايرة لطريقة الشرع العامة عثر عليها الصديقون [105] واقتفوها حرصا على الدرجات العلى ، وعلموا - بعد

---

(100) **المقدّمة** ، ص 592 - 593.

(101) وهي نظريات التجلّي والحلول والوحدة المطلقة.

(102) **المقدّمة** ، ص 596.

103) **شفاء** ، ص 127-134 الذي يستشهد بأقوال الفشتالي الذي كان يقول «لو وجدت تواليف [تآليف] القشيري بأسرها لجمعتها وألقيتها في البحر» والذي كان لا يتمنّى أن يكون مع الغزالي في «يوم الحشر»، ن.م. ، ص 132.

(104) ن.م. ، ص 80.

(105) أو الأولياء في مصطلح إبن خلدون.

ذوق معانيها ووجدان مداركها - كيف تتعلق بها الأحكام الخمسة [106] إندراج الخاص تحت العام ، لكن لتعذر العبارة عن متعلق الأحكام الخمسة فيها (..) خفى ذلك إلا على أهله المختصين بمعارفها ومعرفة حكم الله فيها» [107].

وأقصى ما يذهب إليه إبن خلدون في حكمه على الرأي القائل بأن الشيخ لا يُفقد حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وحول النظريات الصوفية الخاصة بالقطب والأبدال والأوتاد ، هو وصفها بـ « الغريبة » : « وقد قدمنا مذاهبهم وزيّفناها وبيّنّا فسادها » [108].

كما أنّ إبن خلدون «الفقيه» يستطيع أن يتجاوز موقعه هذا ويسمو عنه لينظر بكل موضوعية إلى هذه الطريق «التي عثر عليها أولياء الله وخاصته في انفرادهم (..) والتمسوا مشروعيتها من الكتاب والسنّة ، على مضايقة من أهل الفتيا وحملة الشريعة» [109].

والجدير بالذكر أنّ ابن خلدون لا ينكر الكشف الذي يعتبره «نورا يقذفه الله في القلب المزكى بالمجاهدة» ، لكن ما لا يوافق عليه هو الكلام في هذه الأمور والإعتداد بها والوقوف عندها وجعلها علما مدوّنا من الممكن إستنفاده من الدفاتر والكتب [110]. أمّا رأيه في الجذب -وهي المسألة التي ستتخذ في القرن الموالي أهمية أساسية في «قضية ابن عروس» - ، فنتوقف عنده برهة . لقد ذكرنا أعلاه أن هذه المسألة ما

---

(106) الأحكام الخمسة الشرعية : الوجوب، الحرمة، الإباحة، الندب، الكراهة ، **شفاء** ، ص 95 هامش (1).

(107) ن.م. ، ص 95.

(108) ن.م. ، ص 105.

(109) **شفاء** ، ص 80.

(110) ن.م. ، ص 70.

فتنئت تختلج في ناظر إبن خلدون كما يقول بنفسه [111]، وهي بالفعل المسألة المركزية في التصوّف والولاية . هل يجب الإقرار بحال الجذب واعتباره حالا من أحوال الولاية وبالتالي إدراج تصرفات الولي ضمن هذا الحال وإن هي بدت غريبة ومستهجنة ، وهل أن «المجذوب» ، وهو حسب التحديد الخلدوني «الفاقد لعقل التكليف» ، يمكن مع ذلك حشره في خانة أولياء الله ؟ أمّا رأي ابن خلدون الذي إهتدى إليه في خاتمة **شفائه** فنلخصه كالآتي :

إن العقل إذا فُقد لنقص في ذاته كسائر المجانين ، نزل الإنسان عن رتبة النوع الإنساني فضلا عن الولاية ، لكن إن فُقد لغرق في بحر الأنوار الالهية ، لا يضرّه ذلك ولا ينزل به عن رتبة النوع بل «تعلو لديه رتبة الإيمان وتصحّ له الولاية» [112].

وخير ما نختم به هذه الفقرة ، هو المقارنة بين ما انتهى إليه إبن خلدون من مواقف إزاء الصوفية وشطحاتهم وجذبهم ، في كل من **الشفاء** و**المقدّمة** وسوف نرى كم أن الموقفين متشابهان :

الشفاء	المقدّمة
«ربّما يُستغرب في حقّهم حكم ما، وإنّما هو لغرابة متعلّقة في تلك المدارك الذّوقيّة فلا يستبعد ذلك عنهم، فهم أعلم بمداركهم والسّعادة أصلها التّخصيص » [113].	«وامّا الألفاظ الموهمة التي يعبّرون عنها بالشّطحات ويؤاخذهم بها أهل الشّرع فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسّ (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» [114].

(111) **شفاء** ، ص 107.

(112) ن.م. ، ص 108.

(113) **شفاء** ، ص 108.

(114) **المقدّمة** ، ص 596.

يبقى أن نقول كلمة في **فتوى** إبن خلدون الخاصة بابن عربي ؛ لقد سبق وبينا الظروف التاريخية التي حفّت بصدورها والتي لا يمكن عزلها عنها ، ونحن نأسف للكيفية التي نشرت فيها هذه الفتوى في ذيل **الشفاء** دون تذكير بهذه الظروف التي أوردها البقاعي بشكل لا لبس فيه ، مما قد ينتج عنه سوء فهم لموقف إبن خلدون من التصوّف ، وسحب موقفه المعبّر عنه في الفتوى على بقية كلامه في التصوّف ، واعتباره بالتالي من المتشدّدين . وهي الفتوى التي اعتبر فيها ابن خلدون تآليف إبن عربي وابن سبعين وابن برّجان «مشحونة بصريح الكفر»، كما اعتبرها متضمنة لـ«عقائد مضلّة» ، يتعين بالتالي «إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء» [115].

إنّ مقارنة سريعة مع نص البقاعي في روايته لأحداث سنة 790هـ تظهر مدى إرتباط فتوى إبن خلدون بالظروف التاريخية لصدور هذا النص أي «مسألة إبن عربي» التي أشرنا إليها أعلاه [116] تماما كما ينبغي حسب اعتقادنا وضع تعيين السلطان الظاهر برقوق لإبن خلدون على رأس الخانقاه الركنية [117] في إطار سياسة الظاهر الدينية ، أي محاولة الإمساك بزمام الخوانق والمدارس وجعلها فضاءات لبث العقائد السنّية والحيلولة دون تحوّلها إلى فضاءات بيد جماعة الفلاسفة والصوفية : ألم يروِ البقاعي أن المرسوم السلطاني الظاهري الذي صدر في خضم مسألة إبن عربي سنة 790هـ والموجه إلى شيخ المدرسة الظاهرية ينص بأنْ «لا يمكّن أحدا يسكن في المدرسة من الإشتغال في مثل هذه الكتب [كتاب **الفصوص** ربما وغيره من تآليف إبن عربي] ولا في علوم

(115) **شفاء** ، ص 110.

(116) أنظر أعلاه ، وقد ذكر البقاعي أنّ بعض من كان يعتقد إبن عربي في السابق «نهض (..) فأحرقه». (م) 18326 ، **المـ.المـ.** ، ص 4 ب و 5 أ.

(117) **التعريف** ، ص 311-313 أنظر تفصيلنا لهذا الموضوع في الفصل V من هذا الكتاب.

الفلاسفة الأوائل مثل الحكمة والمنطق»[118] ؛ لا سيما وأن تأثير التيار الأكبري[119] والفلسفي كان لا يزال قويا بمصر عند الخاصة والعامة على حد سواء وعند بعض أعيان الدولة وكبار موظّفيها كمحتسب القاهرة وذلك بشهادة البقاعي نفسه[120].

بحيث يبدو لنا أن موقف إبن خلدون ، قاضي قضاة المالكية سابقا بمصر كان صارما وحازما ، على قدر ما كان موقفه في **الشفاء** و **المقدّمة** متسامحا ومتفهّما ، وكأنّنا به يريد أن يخفّف من حجم هذا التسامح والتفهم في ظل الجو السياسي والديني المشحون الذي كانت تشهده القاهرة والموجّه على حدّ سواء ضد الصوفية والفلاسفة . هل هذا من باب «الإنتهازية» التي طالما يقذف بها الرجل ؟ إن صفة إبن خلدون هنا - كفقيه أُجلس خمس مرات للقضاء وكان كل مرة يعزل بسبب الوشايات[121] والصورة التي أعطاها عن نفسه - صرامة وقسوة في الأحكام لا سيما تجاه بعض المتطفلين و«المشعوذين» من المغاربة سكان الزوايا[122]، وعدم رغبته في ترك ثغرة لأعدائه والمتربصين به شرا للوشاية به لدى السلطان ، كل ذلك لعب دون شك دورا في صدور فتوى إبن خلدون على النحو الذي صدرت فيه والذي لم يكن يعقل ، في مثل أجواء القاهرة آنذاك وتشدّد مواقف بقية القضاة من المذاهب الأخرى وموقف الدولة الصارم ، أن يكون أقل قسوة وشدّة . وإن هذه الفتوى استعملت تقريبا نفس تعابير وأحكام فتاوي بقية القضاة ، مما يؤكد المنطق الوظيفي الذي تحكّم في صدورها ، والذي حدّد لهجتها وما انتهت إليه من مواقف.

---

(118) أنظر البقاعي (م) 18326 **الم.الم.** ، ص 5 أ.
(119) نسبة إلى «الشيخ الأكبر» محيي الدين إبن عربي.
(120) البقاعي (م) 18326 **الم.الم.** ، ص 5 أ
(121) أنظر **التعريف** ، ص 347 ومن ص 245 إلى ص 384 حول المرحلة «المصرية» من حياته.
(122) أنظر أعلاه و**التعريف** ص 257 .

هذا مع التذكير بأن إبن خلدون (المؤرخ والفقيه معا) لم يحبّذ بشكل عام التصوّف «الفلسفي» وهو أعلن مرارا في **المقدّمة** و**الشفاء** إيثاره لتصوّف «المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة»[123].

ج - إبن خلدون والتصوّف وعنصر الزّمن

إنّ مقارنة بين نسختين من **المقدّمة**[124] تظهر أن لا وجود لخلاف جوهري أو لإضافات ذات بال من شأنها أن تغيّر من المنحى العام لإبن خلدون إزاء التصوّف؛ فالفقرات الثلاث المضافة إلى نسخة (ب)[125] ليست سوى شروحات إضافية حول مبدأ المباينة بمعنييه، ومبدأ التوحيد (نظرية الحلول والوحدة المطلقة) وتأكيد علاقة نظرية القطب بنظرية الإمامة عند الشيعة ؛ لكن الربط بين المتأخرين من الصوفية والإسماعلية والرافضة كان موجودا منذ النسخة الأولى **للمقدّمة**[126]. كما أنّ إحدى الفقرات المضافة هي التي يورد فيها إبن خلدون رأي شيخه في التصوّف أبي مهدي عيسى إبن الزيات «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس»[127] نقلا عن كتاب إبن الخطيب **روضة التعريف بالحب الشريف** كما سبق وذكرنا[128].

---

(123) **شفاء**، ص 18، و**المقدّمة**، ص 596.

(124) نسخة نسمّيها (أ) وهي نسخة ليست محقّقة كما لا يذكر الناشر (دار الجيل، بيروت د.ت.) أية طبعة إعتمد والأرجح أنّها طبعة 1880 المعتمدة هي على الطبعة الأولى، بولاق، القاهرة 1857، أنظر V. MONTEIL, "Préface", *op cit*, p XVIII

ونسخة نسمّيها (ب) وهي طبعة الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، تونس، 1984، سبق ذكرها أعلاه.

(125) **المقدّمة** (ب)، ص 588-589 وص 593 وص 593-595.

(126) **المقدّمة** (أ)، ص 523.

(127) **المقدّمة** (ب)، ص 593.

(128) ن.م.، ص 595.

ولما علمنا أن ابن خلدون بقي يقوم بهذه الإضافات والتنقيحات على نـص **مقدّمـته** إلى آخر حياته أي إلى (سنة 804 هـ) كان لزاما علينا أن نقرّ بمدى التماسك العام والتواصل والثبات في موقف الرجل، وهنا لا مفرّ من اللفت إلى أن الفتوى التي اضطر إبن خلدون في الظروف التي ذكرناها إلى إصدارها، لم تؤثّر على موقفه المبدئي من التصوّف وحتى من المتأخرين من الصوفية، جماعة الوحدة المطلقة والتجلي والحلول، الذين استهدفتهم الفتوى بالذات.

أمّا إذا أردنا الآن الحكم على موقف إبن خلدون في زمانه مقارنة مع فقهاء عصره، هل هو أكثر صرامة كما قيل [129]، وجب علينا بداية حل مسألتين منهجيتين :

أولا : لا يوجد كما يتضح من كلامنا طوال هذا الفصل موقف موحد ومطلق ودائم للفقهاء والقضاة بإفريقية في فترتنا من التصوّف [130]، بل مواقف، فمع أي من هذه المواقف تجدر مقارنة موقف الفقيه إبن خلدون ؟

ثانيا : أي نصّ من نصوص إبن خلدون الثلاثة سيقع إعتماده في عملية المقارنة ؟ فإذا استثنينا **المقدّمة** باعتبارها نصا أصدره إبن خلدون «المؤرخ»، فأيا من النصّين الآخرين سنعتمد، علما بأن فتوى إبن خلدون الفقيه والعالم المالكي بالقاهرة سنة 790 هـ لها كما ذكرنا ظروفها الخاصة ولا يمكن اعتبارها ممثلة حتى لرأي إبن خلدون كفقيه ؛ بحيث يبقى نصّ **الشفاء**، ونحن أظهرنا أنّ لا خلاف جوهريا بين هذا النص ونص **المقدمة**، وتبيّنا الطابع

(129) أنظر . BRUNSCHVIG, *La Berbérie, op cit,* II, p 336 et note 2

(130) أنظر الموقف المنسوب إلى أبي عبد الله محمد إبن عقاب (ت 851 هـ) ولّي قضاء الجماعة سنة 847 هـ(أنظر تاريخ ، ص 141) تجاه السفريولي (فهرست، ص 198) وتجاه إبن عروس (إبتسام ص 277).

المصطنع للحدود الفاصلة بين «المؤرخ» و«الفقيه» في شخصية الرجل والتي تبقى وحدة متماسكة ومتجانسة إلى حد بعيد .

لقد سبق وذكرنا موقف إبن خلدون من مسألة الجذب وهي المسألة التي ستثير في القرن الموالي له (المئة التاسعة هـ) على هامش «قضية بن عروس» ضجة وجدلا وانقساما بين مؤيد ومعترض ؛ حيث جاء في **فهرست** الرصّاع أنّ الأولياء الذين كانوا يتّخذون من دار الزنجاري [131] مقرا لاجتماعاتهم «كانوا يسلّمون لـ[ابن عروس] ما كان عليه من جذب » على أن هذا الجذب سبقته «عبادات وسياحات» وأنه «إنما وقع له في آخر عمله وأنه تمكن منه الحب حتى غلب عليه حاله» [132].

بحيث يتضح لنا أن هذه المسألة التي حيّرت ليس فقط الفقهاء بل الأولياء أيضا بالنسبة لإبن عروس [133] ، كان إبن خلدون اتخذ فيها ، وبوصفه فقيها ، قبل قرن من الزمن ، موقفا جريئا على النحو الذي ذكرناه .

ونحن نقارن على سبيل الإشارة فقط بين مواقف كل من الغبريني (ت 704 هـ) وإبن خلدون (ت 808 هـ) والرصّاع (ت 895 هـ) ، وجميعهم

---

(131) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد ابن عروس ومن كبار أصحابه ، أنظر إبتسام ، ص 217 ، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنّه كان يرأس «حزب» المدافعين عن ابن عروس وهو ما يُستفاد من كلام الرصّاع ، **فهرست** ص 199 .

(132) **فهرست** ، ص 199.

(133) ونحن نعلم من خلال الراشدي أنّ ظاهرة الإنكار وعدم الإعتقاد بولاية إبن عروس شوهدت من طرف بعض الأولياء والصوفية أيضًا كالولي أبي عبد الله محمّد الجلاد واحد أصحابه و«كان شاذلي الطريقة ومن أرباب الحقيقة» (إبتسام، ص 213) وكذلك صوفي آخر هو أبو محمّد عبد الكريم الغرياني الذي بقيت نفسه «غير منشرحة (..) إلى اعتقاد [إبن عروس]» ن.م. ، ص 216 وهذا ربّما ما دفع بالراشدي إلى الشروع في تأليف كتابه في حياة إبن عروس في حين درجت العادة على وضع كتب المناقب بعد وفاة الولي (أنظر ن.م.، ص 220).

من الفقهاء والقضاة ممن كانت لهم علاقة مميزة بالتصوف وفي نفس الوقت ينتمون إلى «النخبة المثقفة» بإفريقية وعاش كل منهم في حقبة معيّنة من فترتنا .

الغبريني	إبن خلدون	الرصّاع
«(..) وألّف [ابن عربي] التآليف وكثر التّصانيف وفيها ما فيها أنّ قيض اللّه من يسامح ويسهّل ويتأوّل الخير سهل المرام، ويسلك سبيل الأفاضل الكرام، وإن كان ممّن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر، فالأمر صعب والمرتقى وعر» (134).	«وأمّا الكلام في الكشف (..) فينبغي أن لا نتعرّض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه اللّه فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشّريعة فأكرم بها سعادة. وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبّرون عنها بالشّطحات ويؤاخذهم بها أهل الشّرع فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسّ (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» (135).	«والصواب التّسليم لهم في حالهم وإن إحتيج إلى قيام الشّرع عليهم أقيم بظاهره في الطريقة وذلك لا ينافي علم الحقيقة واللّه (..) يحفظنا من الخطأ والزّلل في الإعتقاد والقول والعمل ويحبّبنا في أوليائه ويصيّرنا من أصفيائه ويختم لنا بخاتمة الصالحين» (136).

بحيث يبدو موقف إبن خلدون على ما إكتنفه من تسامح وتفهم قريبا جدا من موقف الرصّاع لا سيما فيما يدعوان إليه من «تسليم» لأهل التصوّف بحالهم : بل نرى إبن خلدون وكأنه يستقل عن الفئة الإجتماعية التي ينتمي إليها فئة «أهل الشرع» في دعوته إلى إنصاف أهل التصوّف وعدم مؤاخذتهم بوصفهم «أهل غيبة» .

(134) عنوان ، ص 158.

(135) المقدّمة، ص 596.

(136) الفهرست، ص 206.

خاتمة الباب الخامس

إنّ ما يتضح من استعراضنا لعلاقة أهل الفقه والفتيا بالتصوّف ومواقفهم منه ، وعلى الرغم من عدم وجود موقف واحد ومطلق ودائم كما ذكرنا ، هو أن جانب القبول والإستيعاب والهضم كان هو الغالب على جانب النبذ والرفض والصراع، مهما بلغت في بعض الحالات حدّته. ولا شك أن انتشار صنف الفقهاء - الصوفية وعددهم ، هما خير دليل على مدى اندماج التصوّف في المنظومة السنّية (المالكية هنا) ومدى نجاحه في كسب رهان المشروعية .

ولمّا ساهمت كتب المناقب والتراجم في إشاعة نموذج من الفقيه «الولي» ذي البركات أصبح معه من العسير في بعض الحالات التمييز بين من ينتمي بالفعل إلى دائرة الفقه ومن ينتمي إلى دائرة الولاية والتصوّف .، يمكن إعتبار هذا النموذج يعكس إنتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج فتسعى إلى التماثل معه لما عرفه من انتشار ونجاح ولما أظهره من حيوية وفعالية .

من ناحية أخرى ، عوض إشكالية تبني وتؤسّس على التناقض المطلق والدائم بين الفئتين (فئة الصوفية وفئة الفقهاء) وهو كما رأينا ما يتعارض مع الواقع التاريخي ، وتجعل من عنصر الصراع ، المحرّك الأساسي والوحيد للعلاقات بينهما والمتحكّم الرئيسي بها ، وهو ما حاولنا أيضا إبراز عدم ملاءمته للحقيقة التاريخية ، إلى أيّ حدّ يمكن لإشكالية الصلاح أن تكون إشكالية بديلة تتجاوز الجدل حول المشروعيتين السنّية - التقليدية من جهة والصوفية من جهة أخرى، وهل لعب مصطلح «صالح» بوصفه يختزل الإثيقية الإسلامية بإفريقية في تلك الفترة ، دور المصطلح - الجسر لا سيما بين فئتي الأولياء والفقهاء ، في حين تصطدم أية محاولة لتحديد مطلق ونهائي لهذه الكلمة، كمصطلح رديف لـ «صوفي»، بعدّة عقبات إبيستيمولوجية ؟

وإلى أي حد يمكن لمصطلح «الصالح» أن يعيننا في محاولتنا لضبط مفهوم «الولي» بإفريقية في العهد الحفصي والمساهمة في توضيحه ؟ هذا ما سنراه في الفصل الموالي .

الباب السادس

الولاية والمجتمع الإفريقي
في العهد الحفصي :
بعض الاستنتاجات

الفصل الرابع عشر

«المرابط» و «الصالح»

مقدّمـــة :

نحاول في هذا الفصل الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الكتاب : كيف «تعرّف» المجتمع الإفريقي في الفترة الحفصية إلى أوليائه أي بتعبير آخر كيف اعترف بهم ؟ عسانا نوفّق إلى الإحاطة بمفهوم الولي في تلك الحقبة وفي ذلك المجتمع ، في إطار مساهمتنا في بلورة مقاربة إجتماعية للولاية في إفريقية في العهد الحفصي. ماذا تحمل صفتا «مرابط» و«صالح» التعريفيّتان من معانٍ ؟ وكيف توصّلت كل منهما ، وضمن أي نسق تاريخي ، إلى اختزال محتوى ومفهوم الوّلاية بإفريقية في تلك الفترة وماذا تحمل هذه القدرة على الإختزال من معانٍ ؟ وهل أنّ الطموح إلى الاختزال له ما يبرّره وما يفسّره استنادًا الى التاريخ وإلى الانتروبولوجيا، اي إلى مكانة وموقع كل من هذين المصطلحين في النص المؤسّس وفي الممارسة التاريخية لشعوب المغرب ؟

1 - من المرابط إلى .. المرابط أو كيف دخل مصطلحٌ دورةَ الفترة الطويلة.

إنّ ما ذكرناه من أمثلة حول اقتران المساجد بوظيفة «الرباط» [1] وما استعرضناه في سياق حديثنا عن مؤسّسة الزاوية [2] التي اقترن بعضها لا سيما في الأرياف بوظيفة «الرباط» - المستعملة هنا كمصدر لا كإسم للمؤسّسة - ، يشير إلى أنّ ليس كل من حمل صفة «المرابط» هو بالضرورة نزيل رباط من الرباطات ؛ فالمحدّد هنا هو الوظيفة وليست المؤسّسة ولما اشتركت عدة مؤسّسات بإفريقية - المسجد ، الرابطة ، الزاوية والرباط - في هذه الوظيفة ، وجب التحرّي في مسألة مدلولات هذه الصفة .

---

(1) أنظر الفصل III ، من هذا الكتاب.

(2) أنظر الفصل IV.

إن عملية إستئثار صفة «المرابط» في الفترة الموالية للفترة الحفصية بمعنى الولي واكتساحها المجال المفرداتي ، كانت اكتملت بعدُ مع حلول القرن التاسع عشر ميلادي وانتصاب الإستعمار الفرنسي بحيث لن يتعرّف التيار الإستشراقي على تجربة الولاية والأولياء وذلك في المغرب الإسلامي ككلّ إلاّ من خلال هذه الصفة التي بدت وكأنّها تخلّصت من جميع الصفات الأخرى فظهرت كلمات le marabout, le maraboutisme .

إن دلّ هذا على شيء فهو على مدى تجذّر وظيفة الرباط في التصوّف بإفريقيّة والمغرب الإسلامي والتي تُفترض مراعاتها في أية مقاربة أنتروبولوجية لهذه المسألة ، حيث تبدو لنا من البنى الأساسية ، والدليل على ذلك ، كون هذه الوظيفة تجاوزت الإطار المؤسس لها و«الأصلي» أي المؤسسة الأم (الرباط) لتمارَس في أطر أخرى (كالرابطة والمسجد والزاوية) بحيث ما من مؤسسة من مؤسسات التصوف بإفريقية مورس فيها نشاط صوفي إلاّ واضطلعت بهذه الوظيفة .

وفي نفس الوقت الذي كانت فيه وظيفة الرباط تتجاوز المؤسّسة الأمّ التي اقترنت بها في الأصل والتي أعطتها إسمها ، كانت تتطوّر في مدلولاتها وتقترن بمعان لم تعهدها في العهد المؤسّس حيث كانت تجمع بين وظيفتي التعبد والإحتراس وحيث كان «المرابط» كل من يجمع بين هاتين الوظيفتين . فاقترنت بأبعاد اقتصادية واجتماعية وإثيقية طريفة ما لبثت أن انعكست على محتوى صفة «المرابط» وساهمت في امتداد المجال المدلولاتي للكلمة على النحو الذي ذكرناه [3].

ولئن حاولنا الإحاطة بالمعاني «الجديدة» - مقارنة بالمعنى الأصلي للكلمة - التي اقترنت بها وظيفة الرباط وبالتالي صفة «المرابط» في الفترة الحفصية ، إلا أنّه لا يمكن لنا الجزم والبتّ في مدلولات هذه

(3) أنظر الفصل III ص 115 - 119.

الأخيرة في مختلف إستعمالاتها في مصادرنا حيث أن المجال المعنوي (sémantique) للكلمة أخذ بالإتساع والإهتزاز والإضطراب . كما أنّ اللفظة، نتيجة لاقترانها خلال المائتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م وهما القرنان اللذان يعود إليهما تأليف العديد من مصادرنا [4] بمعان لم تكن ملازمة لها في المئة السابعة هـ/13م حيث كانت لا تزال إلى حدّ ما مرادفة لوظيفتي العبادة والإحتراس لا سيما في الساحل ، من المحتمل أن يكون واضعو تلك المصادر أو من نقلوا عنهم استعملوها بمدلولها في زمنهم وليس في زمن المترجم له [5].

هذا علاوة على الغموض الذي يعتري الكثير من الإستعمالات لهذه الكلمة ، فـ «حارة المرابطين» التي كان يسكنها العبيدلي (ت 748 هـ/ 1347م) «والتي سمّيت هكذا لسكنى من ذُكر بها» فهي تسمى بهذا الإسم إلى زمان [6] إبن ناجي (ت 839 هـ/1435م) . هل المقصود منها «فقراء» العبيدلي «الذين يعرفونه بزاويته وغيرها» والذين يذكرهم إبن ناجي في الفقرة السابقة مباشرة ، أم هم «المرابطون» أي الذين كانوا يرابطون بقصور الساحل في بعض الفترات بعد أن أصبحت عملية المرابطة موسمية ، ويسكنون القيروان ؟ الأرجح عندنا أنّ المقصود هو المعنى الأول حيث يضيف إبن ناجي : «وكان إذا تزوّج واحد منهم أو زوّج لا يشهد في عقد نكاحه إلاّ أصحاب الشيخ» [7]؛ وإذا صحّ هذا الإفتراض، تكون الكلمة أصبحت منذ زمن العبيدلي أي منذ أواخر

---

(4) أنظر الفصل الأول ، الفقرة الخاصة بالمصادر .

(5) أنظر مثلا «المرابط علي الغسّاني» و«المرابط معتوق» وهما من جلساء أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ) في زاويته و«المرابط إدريس الدرباسي» **معالم** IV ، ص 78. وصاحب الكلام هو أبو عبد الله محمد بن عثمان الحضرمي القديدي أمام أبي علي سالم ومن أولياء المئة الثامنة هـ/14م .

(6) **معالم** IV ، ص 121.

(7) ن.م. ، ص 121

المئة السابعة هـ/13م [8] مرادفة «لكلمة فقراء» وسقط منها أي مدلول يحيل إلى مؤسسة الرباط أو ربما حتى إلى وظيفة المرابطة .

أما «المرابطون» الذين ألّف الشبيبي (ت 782 هـ/1380م) من أجلهم «كرّاسة فيها فرائض الصلاة وسننها وفضائلها (..) فينتفع المرابطون بها إذ هي تخرجهم من قيد الجهالة» [9]، فلم يعد هنا بالإمكان تحديد مدلول الكلمة بدقة . وكذلك الشأن بالنسبة لـ«سوسة ومرابطها أحمد بن محمد بن ميمون الكرفاح» [10] زمن السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ/1393 - 1433م) [11].

وهكذا لم تعد في آخر المطاف صفة المرابط تحيل إلى المؤسّسة (الرباط) ولا إلى الوظيفة (المرابطة) بل تجاوزتهما لتصبح مرادفة لصفة الولي ، وهذا سيتضح أساسا في الفترة الموالية للفترة الحفصية ، لكن بدأت بوادره تظهر منذ تلك الفترة .

2 - مصطلح «صالح» ، ومدى ملاءمته في تحديد مفهوم «الولي» بإفريقية في العهد الحفصي

سنتناول في هذه الفقرة الكلمة في معناها المتداوَل و الشائع في أدبيات الفترة من مناقب و كتب رحلة و تراجم و كتب تاريخ و سوف نستثني المعنى «التقني» للكلمة مثلما ورد على سبيل المثال في النظرية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي حيث ذكر «الصالحين» بوصفهم فئة مستقلّة عن «الصدّيقين» و «الأولياء» و «العلماء» : «أجسادهم مقدّسة ولا يصلح شرح أحوالهم إلاّ لصدّيقٍ أو وليٍ» [12]. وجاء في تصنيفٍ له أنّ مَن

(8) إذا اعتبرنا أنّه عاش على الأقل ستّين سنة.

(9) **معالم** IV ، ص 223.

(10) حفيد المترجَم له في **معالم الإيمان** ، ص 105.

(11) **ن.م.** ، ص 192.

(12) **درّة** ، ص 162. هذا مع العلم أنّ الكلمة وردت عديد المرّات في القرآن وتحيل إلى إحدى فئات الإمتياز البشري في الإسلام إلى جانب النبيّين والصدّيقين والشّهداء، نذكر على سبيل المثال لا الحصر سورة النساء، الآية 69.

يحقّق الذكر والتفكّر والفقر والحب يحتلّ مكانة «الصدّيق المحقّق» (وهي المرتبة الأولى) ، ومَن يحقّق ثلاثةً يحتلّ مكانة «الولي المقرّب»، ومَن يحقّق إثنين يحتلّ المكانة الثالثة «الشاهد الموقن»، و مَن لا يحقّق إلاّ صفة واحدة يحتلّ مكانة «العبد الصالح» [13].

أمّا بالنسبة للمعنى المتداول للكلمة خلال الفترة الحفصية وفي مصادرنا فإنّنا يمكن أن نميّز بين استعمالٍ مرادفٍ لصوفي أو ولي ، واستعمالٍ يحيل إلى إثيقية أشمل من الإثيقية الصوفية .

** فمن الإستعمالات التي قد تحيل إلى معنى حصري للكلمة و إلى مرجعية صوفية ما جاء في ترجمة الدبّاغ (صاحب **المعالم**) لـ أبي القاسم عبد الرحمن بن محمّد المصري اللبيدي (الفقيه ت 440 هـ/ 1048م) «كان (..) محبًا في الصالحين، يزورهم في السواحل و يبحث عن مناقبهم وأحوالهم» وهو الذي ألّف **مناقب الشيخ أبي إسحاق الجبنياني** [14] وما جاء على لسان العبدري في ترجمته للشيخ اللبيدي «صالح العلماء وعالم الصلحاء» [15] حيث أنّ الثنائي العلماء ـ الصلحاء ، كفئتين إجتماعيتين ، يذكّرنا بثنائي آخر رأيناه عند الرصّاع و عند الشمّاع [16]: العلماء ـ الأولياء .

أمّا إبن رشيد فإنّه يختزل أحيانًا مختلف صفات التصوّف والولاية في مصطلح «صالح» [17] ، بدافع الإختصار ؛ في حين نعثر على عكس

---

(13) **درّة** ، ص 97-98؛ انظر أيضًا ص 114-115.

(14) **معالم** III ، ص 175.

(15) **الرحلة المغربية** ، ص 97، و«الصالح» أكثر المصطلحات إستعمالا من طرف العبدري، أنظر ترجمته للخلاصي ص 98 من إلتقاهم أيضًا إبن رشيد ولبس عنه خرقة الصوفية **ملء** II ، ص 364 و375 .

(16) أنظر الفصل السابق .

(17) أنظر على سبيل المثال ص 318-319 ، حيث ترد هذه الصفة دون غيرها من الصفات التعريفية مباشرة قبل إسم المترجَم له أما في الحالات الأخرى فإنها تتصدرها : ص 295 ص 309 و ص 317 .

ذلك عند الرصّاع مثلاً على ترصيف الصفات المحيلة إلى التصوّف والولاية التي يرفق بها كلمة صالح «تبرّكتُ بالشيخ الصالح الولي الزاهد (..) كان (..) شيخًا في الطريقة وفي الحقيقة»[18]؛ و في موضع آخر: «ومن الأشياخ الذين شاهدناهم من أهل التصوّف بالحضرة العلية الشيخ الصالح سيدي (..) من أهل الكشف والولاية والصلاح والمعرفة»[19].

جاء في **معالم الإيمان** «ولعلّه يكون صالحًا كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك»[20].

جاء في **اختصار نوازل البرزلي** لأحمد بن عبد الرحمان علولو (ت 898 هـ/1492م) - أي في نهاية الفترة التي نحن في صددها - حسب ما نقله علي الشابي[21] «وسئل بعض الإفريقيين عن قومٍ يدّعون الصلاح و يقولون نعلم ما في بطون النساء وأين يموت ووقت نزول الغيث» .

كما تكتسي هذه الكلمة عند الزركشي معنىً حصريًا بحيث هي في الغالب مرادفة لصوفي أو ولي؛ ففي أحداث سنة 686 هـ/1287م ، يذكر وفاة «الشيخ الصالح الورع أبو علي حسن الزنديوي ودفن بقرب جبانة السادة الأخيار الأشياخ في مرسى الرجل الصالح سيدي جرّاح ويعرف المرسى»[22]. وفي أحداث سنة 699 هـ/1299م توفي «الشيخ الصالح المرجاني»[23]. و يذكر الزركشي كلام قاضي الجماعة

---

(18) **فهرست** ، ص 43.

(19) **ن.م.** ، ص 194 .

(20) **معالم** IV ، ص 138.

(21) ع. **الشابي** ، ص 50 وهو مخطوط في مكتبته.

(22) **تاريخ** ، ص 52 .

(23) **ن.م.** ، ص 54 هو الصوفي والولي الشهير أبو محمد عبد الله المرجاني ، سبق ذكره مراراً (ت 699هـ) صاحب **الفتوحات الربانية**، ذكره الزركشي **تاريخ** ،ص53-54 ،وابن قنفذ، **الوفيات** ،ص 335، وحاجي خليفة، **كشف الظنون** ج II ص1337 .

أبي إسحاق إبن عبد الرفيع في أسباب سجنه بالمهدية (ربّما من 717 هـ/ 1317م إلى 718 هـ/1318م زمن حكم أبي ضربة إبن أبي يحيى زكرياء اللحياني [24] : «إنّما أصابني ما أصابني بتثقيفي الشيخ الصالح أبا علي القروي يومًا بسنة» [25]. و في أحداث سنة 740 هـ/1339م يروي وفاة «الشيخ الصالح أبي عبد الله محمد إبن الشيخ الصالح أبي علي حسن القريشي الزبيدي» [26]، وسنة 742 هـ/1341م وفاة «الشيخ الصالح الإمام أبو الحسن علي ابن منتصر الصدفي دفن بجبل الزلاج كان من أهل العلم والصلاح لا يبالي بذي سلطانٍ لسلطان» [27]؛ إن هذا التمييز بين «العلم» و«الصلاح» يؤكد ما ذهبنا إليه أعلاه من أنّ كلمة الصلاح عند الزركشي مرادفة للتصوّف والولاية، يقابلها العلم، وممّا يدعم مقولة ثنائية المجتمع الحفصي على الصعيد الديني و مقوّميْه : العلماء و الصلحاء، والتفرّد الإجتماعي لكلٍ من هتين الفئتين في الفترة الحفصيّة دون أن يمنع ذلك من الجمع بين صفتي العلم و الولاية. كما يذكر الزركشي ضمن أحداث سنة 787 هـ/1385م وفاة «الشيخ الصالح» أبو عبد الله محمد الظريف «ودفن بزاويته المعروفة به بجبل المرسى» [28] و «الشيخ الصالح سيدي عثمان القرنبالي» (ت 793 / 1390م) [29].

وورد نفس الإستعمال الحصري عند إبن قنفذ في **فارسيته** في حديثه عن «ركب المشايخ» الذي توجّه من إفريقية إلى الحج سنة 680 هـ والذي كان يرأسه أبو علي الحسن بن عبد الله الزبيدي حيث

---

(24) لحكمه السابق عليه بالقتل بسبب ثبوت رسم التدمية عليه **تاريخ**، ص 62.

(25) ن.م.

(26) ن.م.، ص 76.

(27) ن.م.

(28) ن.م.، ص 112.

(29) ن.م.، ص 113.

يذكر ضمن هذا الوفد الشيخ الصالح أبا علي الحسين [30] الذي يحشره الزركشي في عداد من هو مدفون في مقبرة الأشياخ بالمرسى [31].

** غير أنّ كلمة «صالح» أستعملت أيضًا في وصف من لم يمتّ بالضرورة إلى التصوّف و لا إلى الولاية بصلة ، محيلةً بالتالي إلى مرجعية أشمل وإتّيقية أوسع من الإتّيقية الصوفية . وهذه الإثيقية لم تكن خاصة بإفريقية فحسب بل تجاوزتها لتشمل المجال المغربي ، نستدل على ذلك من خلال وصف الرصّاع لأحد الفقهاء الصلحاء بتلمسان في عصره - ونفس النموذج كما سنرى موجود بإفريقية - : «الشيخ الصالح الفقيه المتخلّق يبكّر للمسجد قبل الصباح (..) ثمّ يصلّي الصبح و يذكر الله حتى مطلع الشمس يأذن بإقراء الطلبة ملازمًا إلى قرب الظهر ثمّ يعود للصلاة ويصلّي الظهر ويجلس للقراءة إلى العصر يصلّي العصر ويجلس للوعظ إلى المغرب ويصلّي المغرب ويُقرأ عليه إلى صلاة العشاء الآخرة (..) ويُقرأ عليه بعد العشاء (..) هذا حاله صيفًا وشتاءً» [32]. ففي إفريقيّة وقفنا على مثال أبي محمد عبد المجيد بن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي (ت حوالي 685 هـ/1286م) [33] والذي يصفه بـ «الصلاح» وهو القاضي والفقيه في حاضرة إفريقية وحتى ثقافته فهي محض فقهية (أصوله) و«كان ينكر علم المنطق» ، وكانت تُقرأ عليه الفنون الثلاثة: الفقه وأصوله ، أصول الدين ، علم الكلام وكان «مقدّمًا للفتيا بحاضرة إفريقية» . وكذلك الشأن بالنسبة لأبي سعيد إبن تونارت الدكالي «الفقيه الصالح المتزهد المتعبّد» الذي يقول عنه الغبريني «لا أعلم

---

(30) **الفارسية** ، ص 140.

(31) **تاريخ** ، ص 52.

(32) **فهرست** ، ص 43.

(33) **عنوان** ، ص 122-123.

له مشاركة في غير الفقـــه» [34].

أمـا الزركشي الـذي رأينا أنّ الإستعمال الأكثر شيوعًا لديه لمصطلح «صالح» هو المرادف لصوفي أو لولي، ففي أحداث سنة 729 هـ/1328م يذكر وفاة «الشيخ الصالح العالم المفتي إمام جامع الزيتونة وخطيبه أبوموسى هارون الحميري» [35]؛ أمّا خلَفه محمّد بن عبد الستّار (ت 749 هـ/1348م) [36] «فكان مدرّسًا بمدرسة المعرض (..) ومن ورعه وزهادة نفسه أنّه كان يخطب يوم الجمعة بثياب صلاته فإذا كان من الغد لبس جبّة خشنة وجعل على ظهر حماره الرشا وساقه بيده خارجًا لجنانه الذي منه يعيش ويخدمه بيده» [37].

أمّا الفقيه البرجيني فهو «جليل وفاضل وصالح» [38]، والفقيه أبو عبد الله الهسكوري «صالـح» و «أحـد العلمـاء الـزهاد الفضلاء» [39] (ت 644 هـ/1265م)؛ والفقيه أبو محمد الزواوي (ت 690 هـ/1291م) «صالح»، «عالم»، «مفتي» [40]؛ كذلك الشأن بالنسبة للفقيه أبو مروان عبد الملك بن الغرغار (خطيب جامع الزيتونة (ت 701 هـ/1301م) فهو «صالـح» [41]. لكن لسائلٍ أن يسأل ربّما انتمى هؤلاء لفئة الفقهاء - الصوفية أو الفقهاء - الصلحاء (بالمعنى الصوفي والولائي للكلمة) ؟

---

(34) ن.م.، 222.

(35) تاريخ، ص 67 وقد وصفه التنبكتي في نيل، ص 348 بـالإمام العلامة الصالح، ويجعل وفاته سنة 724 هـ.

(36) له ترجمة في نيل، ص 236 - 237.

(37) تاريخ، ص 67.

(38) الفارسيّة، ص 126.

(39) ن.م.، 127.

(40) ن.م.، ص 150.

(41) ن. م.، ص 153.

الوسيلة الأنجع هنا لمحاولة التثبّت من ذلك هي العودة إلى السياق المفرداتي لكلمة «صالح» [42]، وإلى ترجمة المعني بالأمر وعدم الإكتفاء بالصفات المغدقة عليه، وكذلك مقارنة مصدرنا بمصادر أخرى [43].

إنّ استعمال ورواج صفة «صالح» (وصالحون وصلحاء) ليسا بجديدين في إفريقية ولا تبدو الصفة خاصة بفترتنا حيث أحصينا ما لا يقلّ عن 34 مرّة ذكرت فيها هذه الصفة في **رياض النفوس** للمالكي. لكن هل أستعملت بنفس المعنى أو المعاني التي ستقترن بها خلال الفترة الحفصية والتي استعرضناها أم أنّ هذه المعاني مثّلت تطورًا بالنسبة لمعناها خلال المئتين الثالثة هـ/9م والرابعة هـ/10م وخلال المئة الخامسة هـ/11م [44] ؟ فمثلاً عندما يورد المالكي هذا الرأي لسحنون (ت 240 هـ/854م) : «مثل العلم القليل في الرجل الصالح مثل العين العذبة في الأرض العذبة ومثل العلم القليل في الرجل غير الصالح مثل العين الحزارة في الأرض السبخة» [45]، أو هذا القول : «البهلول [46] كان رجلاً صالحًا ولم يكن عنده من الفقه ما عند غيره» ، تبدو الثنائية علم/صلاح وعالم/صالح وفقه/صلاح واضحة .

وعندما يروي المالكي خروج حفص بن عمر الجزري و«رجال صالحين من أهل الجزيرة » [47] إحتجاجًا على ضريبة أحدثها أحد أمراء

(42) والبحث فيه على كلمات رديفة تحيل إلى المعجم الصوفي والولائي.

(43) حيث رأينا مدى الفروقات أحيانًا بين تقييم هذا الكاتب أو ذاك لنفس الشخص (الخلاصي، المنتصر الخ).

(44) علمًا بأنّ المالكي توفّي بعد 468 هـ. انظر مقدّمة المحقّق، رياض I.

(45) **رياض** I، ص 203.

(46) هو البهلول بن راشد من كبار عبّاد القيروان ت 83 هـ، «وكان وتدا من أوتاد المغرب». انظر **رياض** I، ص 201 و **معالم** I، ص 197 ط. 1.

(47) هي جزيرة شرك أو شريك كما ذكرها التجاني في رحلته، «ص 11 «ودخلنا بعد الخروج من أرض مرناق في أول أرض الجزيرة المعروفة في القديم بجزيرة شريك» انظر كذلك ص 13 و 23.

بني الأغلب ورفعا للضيم عن المسلمين و «دعاء الصالحين» وموت أبي العبّاس إثر ذلك بقرحة [48]، يبدو لنا أنّ كلامه هنا يحيل ألى واقع خاص وإلى فئة متفرّدة ، فئة الصالحين. كذلك عندما يصف المالكي «مسجد السبت» بالقيروان فيقول «..وكان المتعبّدون والصالحون إذا سمعوها [هي الأشعار والمواعظ والأذكار] إستراحوا إليها بقلوبهم (..) وانصرفوا منه وهم محزونون نادمون» [49] ؛ نفس الشيء عند ترجمته لابراهيم الدمني إباني «مسجد الخميس»] «كان صالحًا من سكان الدمنة» [50]. وللتدليل بوضوح أكبر على معنى التصوّف و الولاية الذي اقترن به مصطلح الصلاح خلال المئة الرابعة هـ/10م وإلى زمن المالكي نسوق هذا المقتطف من ترجمته لأبي عبد الله محمد بن عبد الله السديري الذي مات قتلاً بالرماح وصلبًا سنة 309 هـ) «كان (...) من العبّاد والزهّاد البدلاء المريدين العاملين ينتحل التوكل، كثير الحج والأسفار والتغرّب عن الأوطان [51] (..) وكان من أولياء الله (..) وكان نازلاً عند رجل من إخوانه الصالحين» [52]. قال عبيد الله «الشيعي» : «إخبسوه فما زال الصالحون يدخلون على الملوك ويعظونهم» [53] ويضيف المالكي بعد أن يذكر دعاء محمد السديري على جلاّديه : «أجاب الله دعوة الرجل الصالح» . كما نورد هذا المقتطف من ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ/935م) «حدّثنا أبو الحسن علي الأنصاري السائح وكان رجلاً صالحًا ؛

---

(48) رياض I ص 331 ـ 332 ؛ هذا وأورد التجاني نفس الرواية، أمّا الولي الذي دعا على إبن الأغلب فأورده تحت إسم حفص بن حميد (رحلة، ص 11 ـ 12).

(49) رياض I ، ص 495 ـ 496 ؛ أمّا الدبّاغ فقال: «يجتمع فيه الصلحاء والقرّاء والحفّاظ..» (معالم I ص 29 ط 1.) كذلك إبن ناجي: «يحضره أولياء الله والصالحون والعلماء» (ن.م، ص 73 ط. 1).

(50) رياض II، ص 137.

(51) ن.م.، ص 166.

(52) ن.م. ، ص 171.

(53) ن.م.. 173.

كنّا مع سعدون في الدور الذي كان يدور على الحصون [التفقّدها]» [54]،
عندما اعتقله عبيد الله قالت أم ولده القاسم : «تأتي إلى رجلٍ صالح
ولي من أولياء اللّه (..) أما تخشى أن يدعو على ولدك فيهلك» [55].
وأخيرًا هذا الكلام من ترجمته لعبد الله بن محمد الأعمش الطرابلسي
المتعبّد العازب (ت 307 هـ/919 م) «كان عندنا رجل يقال له أبو القاسم
الأندلسي صحب النسّاك والصالحين ، طريقة الفقراء الصادقين وساح في
طلب الأولياء» [56].

وخلاصة القول أنّنا نميل إلى اعتبار أنّ هذا المصطلح - الذي رأينا أنّه يحيل إلى مشروعية نصيّة [57] والذي لعب تاريخيًّا دور المصطلح البديل [58] - حافظ في إفريقية خلال المرحلة السابقة لفترتنا لا سيّما خلال المئتين الثالثة هـ/9 م والرابعة هـ/10م على المعنى الذي يحيل إلى مرجعية صوفية وولائية، وإن كانت لاتزال السمات المميزة لهذه التجربة هي التعبّد والزهد ؛ في حين ولئن بقيت الكلمة تحيل إلى هذه المرجعية خلال الفترة الحفصيّة - والأمثلة التي أوردناها خير دليلٍ على ذلك - إلاّ أنّها تجاوزتها لتقترن بإثيقية أشمل ، فهل هذا يعتبر «تفقيرًا» لمعناها أم على العكس إثراءً ؟

فكلّما ابتعدنا عن الزمن المؤسس لأية مرجعية - هنا المرجعية الصوفية - التي يمكن إعتبار المئة الثالثة هـ/9 م بمثابة الفترة المؤسّسة لها ، يعتري

---

(54) رياض II، ص 257.

(55) ن.م.، ص 259. وهذه من المرّات القلائل التي يرد فيها هذا المصطلح في **الرياض** لاسيما صيغته المفردة.

(56) ن.م. ، ص 159.

(57) علاوة على الآية التي سبق ذكرها هناك حديث يستشهد به عادة واضعو كتب المناقب: «بذكر الصلحاء تنزل الرحمة». أنظر art. "Manakib", *EI 2*, VI

(58) أنظر **رسالة القشيري**، ص 177: «لمّا مات ربيع بن خيثم [ت 67 هـ من زهّاد الكوفة] قالت بنية لأبيها من جيرانه يا أبت الأسطوانة التي كانت في دار جارنا أين ذهبت فقال إنّه كان جارنا لصالح يقوم من أول الليل إلى آخره فتوهّمت البنية أنّه كان سارية».

المعجم المفرداتي المتصل بها تطورٌ يمكن وصفه بأنّه فقدان للصفاء الأصلي للمفردات أو أقلّه للمعنى الأصلي الذي اقترنت به هذه الكلمة أو تلك. علمًا بأنّ هذا الأمر ليس في الواقع التاريخي ، بالجلاء والدقة اللذين يوحي بهما التمثّل النظري والمجرّد له . وما سقناه أعلاه من أمثلة على ازدواجية إستعمال الكلمة في الفترة الحفصيّة خير دليل على ذلك فهل يمكن إعتبار هذا المصطلح الذي يحدّده إبن منظور بالسلب لا بالإيجاب فيعرّفه بأنّه «ضدّ الفساد» [59]، على درجة من الإتساع يصعب معه إحتفاظه بوضوح سوسيولوجي [60].

مهما يكن من أمر وسواء عكس هذا المصطلح في فترتنا المعنى «الضيّق» و«القديم» للكلمة أي المقترن بالتصوّف والولاية ، أو المعنى الواسع و«الجديد» أي الذي يحيل إلى إثيقية أشمل ساهم التصوف الإسلامي، ليس فقط في إفريقيّة، في صياغتها عبر ما أشاعه من نماذج، فإنه كفيل بفتح آفاق جديدة أمام البحث التاريخي والأنتروبولوجي في ميدان التصوّف كإثيقية وفي علاقته بالإثيقية الإسلامية الأشمل ودوره في صياغتها .

إنّ الولي، وبالتحديد النموذج الذي سيبرز ويتعمّم إبتداءً من المئة السابعة هـ/13م لا سيما في المغرب الإسلامي، لا يبدو لنا من هذا المنطلق تحريفاً للصوفي، مثّلت تجربته نوعًا من السقوط إلى درك الكرامات والخوارق والإبتعاد عن الرياضة أو المجاهدة الروحية و تجربة التألّه وما يرافقها من شطحات ، وعن التنظير الفلسفي والأنطولوجي والتصوّرات الكوسموغونية ؛ كما لايبدو لنا بالمقابل أنّ الولي لا سيما النموذج

(59) **لسان** IV ط. جذيدة (دار المعارف)، ص 2479 ـ 2480.

(60) أورد المالكي هذا القول لأحد المترجم لهم ممن توفي سنة 305 هـ: «بركة الصلاح تلحق التاسع من الولد وشؤم العاصي يضرّ الرابع من الولد» رياض II، ص 136 ـ 137 والملاحظ هنا الثنائي بركة / صلاح الذي يحيل إلى مرجعية ولائية، في حين أنّ الثنائي شؤم / المعاصي يحيل الى مرجعية إثيقية أشمل.

المذكور أعلاه والذي يطلق عليه المستشرقون إسم - marabout - ظاهرة أوسع إيبستمولوجيّا من الولي الصوفي، لاستيعابها بالذات ذلك الجانب الخوارقي والخارج عن المألوف . من هنا يبدو لنا التساؤل الذي يطرحه جاك بيرك «هل كان أبو مدين قطب التصوّف المغربي، «مرابطا» (marabout) أم فقط (..) وليّا (saint)» [61]، علاوة على طابعه الإصطناعي بمعنى أنّه يفرّق بين مصطلحين لم تفرّق بينهما لا النظرية الصوفية ولا الممارسة الروحية والإجتماعية ، فإنّه يعزّز مقولة التّعارض بين طريقين : طريق المعرفة وطريق الحب. «الحياة الرّوحيّة ليست خيارا بين النّور والحرارة» [62].

(61) أنظر J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, p. 54 .

(62) أنظر : M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Gallimard, Paris, 1986, p 63.

الفصل الخامس عشر

بين القطع والتواصل

مقدّمــة

إنّ للتاريخ وزنه وللجغرافيا وزنها في رسم معالم التجربة الصوفية والولائية بإفريقيّة في العهد الحفصي وفي شحنها بسمات خاصة ومميزة. وليس أقل العوامل الجغرا-تاريخية أهمية ذلك الإنسجام السكاني الذي تميّزت به إفريقيّة عن بقية بلاد المغرب الإسلامي منذ العهد الزيري (القرن الخامس هـ/11م) والإنسجام اللغوي والثقافي وعمق تغلغل «نموذج الحضارة العربية» في المجتمع الإفريقي ، وسيطرة اللغة العربية، ودور المذهب المالكي في بلورة البنية المذهبية لإفريقيّة وتوحيدها وما رافق ذلك من تهميش وتقليص للعنصر «الخوارجي». بحيث تميّزت إفريقية منذ ذلك العهد بكونها أكثر بلاد المغرب الإسلامي إنسجاما فكريا ومذهبيا في المنظومة الإسلامية.

كما أنّ قلّة الحواجز الطبيعية العازلة بين سواحل البلاد ومناطقها الداخلية وبين منطقة وأخرى، وعدم إرتفاع هذه الحواجز، علاوة على أهمية النسيج المديني وقدمه، هما أيضا من العوامل المؤثّرة التي لا يمكن لمؤرخ الأفكار والظواهر الدينية والثقافية أن يتجاهلها.

وعلاوة على ذلك إنّ الموقع الوسطي لإفريقية كنقطة تلاق للمؤثرات التي مأتاها العمق الإسلامي من الشرق والمجال المغربي من الغرب، تحكّم هو الآخر في طبيعة ما انتهت إليه إفريقية من حلول ومن صيغ ومن نماذج في الفكر والثقافة والدين من ناحية، وفي منطق التأليف الذي يبدو أقرب إلى الضرورة منه إلى الخيار الذي يبدو لنا أنّه تحكّم بالنمط الإفريقي في التعامل مع الوافد من ناحية أخرى.

ولئن سعينا من خلال هذا البحث إلى رصد وتحليل أوجه العلاقة التي نشأت بين التصوّف والمجتمع الإفريقي إبّان العهد الحفصي، نحاول الآن إستنباط معالم الخصوصية الإفريقيّة ضمن المجال المغربي وخصوصية الحقبة الحفصية ضمن حركة التطور العام للتصوّف بإفريقية في علاقته بالمجتمع، في إطار إشكالية القطع والتواصل.

1 - تصوف إفريقي ذو طابع خاص

إنّ ستّ سمات أساسية تبدو لنا ميّزت التصوّف «الإفريقي» وعلاقته بالمجتمع خلال الحقبة الحفصية ضمن مقولة الخصوصية الإفريقية وهي :

1) الحركية (mobilité) وغياب الحواجز

2) التجانس

3) الطابع التأليفي

4) الوسَطية والإعتدال

5) الهضم والإستيعاب والقبول من طرف المجتمع

6) ضعف الطموح السياسي (la prétention politique).

1) إنّ إحدى أبرز سمات هذا التصوّف هي دون شكّ ظاهرة التحرّك [1] المستمرّ، التي ساعد على وجودها واستمرارها طوال حقبتنا، من ناحية ضعف الحواجز الطبيعية العازلة والفاصلة، ومن ناحية أخرى موقع إفريقيّة نفسها في قلب حركة سير وتنقّل الرجال (بمن فيهم الصوفية) والأفكار في المغرب الإسلامي في «العصر الوسيط» باتجاه المشرق والعكس. ونحن أشرنا إلى إقتران حركة الفقراء بهذه الظاهرة، حيث كانت جماعاتهم تجوب حواضر وبوادي إفريقيّة طولا وعرضا للإلتحاق بهذا الشيخ أو لجلب ذاك إلى منزلهم، كما ذكرنا سياحات العديد من الأولياء في أرجاء إفريقيّة قبل استقرارهم للإقراء وتربية المريدين.

2) إنّ هذه الحركية ما لبثت أن أثّرت على طبيعة التجارب الصوفية نفسها وساهمت إلى حدّ بعيد في إضفاء مسحة من التجانس عليها وفي التخفيف من حدّة الحواجز بين أنماط التصوّف :

---

(1) علمًا بأن هذه الظاهرة من الظواهر الملازمة لتجربة التصوّف والولاية في الإسلام عمومًا (بحثًا عن القطب ، أو بهدف الإلتحاق بشيخ للجلوس إليه) إلا أنّه قد يضعف أو يقوى حجمها وتأثيرها من بلد إلى آخر حسب عوامل جغرافية وتاريخية.

- تصوّف السواحل	وتصوّف الداخل
- تصوّف أمّي	وتصوّف «مثقّف»
- تصوّف الحضر	وتصوّف البوادي
- تصوّف الأفراد	وتصوّف شبه منظم

حيث لا تبدو الإختلافات بين هذه الأنماط قاطعة ومطلقة.

لا شك أنّ هناك عدداً من الخصوصيات بين منطقة وأخرى، كضعف المؤثّر الأندلسي بالقيروان إلى حدود المئة التاسعة هـ/15 م، والتفاوت في المستوى العلمي للصوفية بين الحواضر والبوادي، وخصوصية التجارب الولائية في المحيط القبلي الأعرابي، لكن ليس أبلغ دلالة على التجانس العميق الذي طبع تجربة التصوّف بإفريقيّة في العهد الحفصي من تلك القواسم المشتركة بين جميع المناطق والمراكز الصوفية التي وقفنا عليها: حيوية التقليد الزهدي وما أنتجه من مثال أعلى ولائي بقي حيا طوال المئة السابعة هـ/13م وحتى خلال المئة الثامنة هـ/14 م، وانتشار التقليد الفقهي - الصوفي الذي عايناه في كامل أنحاء البلاد، وأهمية المؤثّر المدّيني.

وقد لعب فيما بعد التيّار الشاذلي، وما عرفه من إنتشار في كامل أنحاء إفريقيّة (في تونس وقصور الساف وصفاقس وطرابلس) دورا محدّدا في استكمال بلورة هذا التجانس وتثبيته، وفي إضفاء وحدة فكرية وروحيّة على التصوّف الإفريقي [2].

ولقد شكّلت التجارب الولائية التي شهدها الوسط الأعرابي، بوصفها تجارب لعبت دور الجسر بين «التصوّف الحضري» و«التصوّف البدوي» خير تجسيد لعنصر الحركية الذي أشرنا إليه ولغياب الحواجز القاطعة والمطلقة بين نمطين من التصوّف دون أن ينفي ذلك وجود خصوصيات كما أسلفنا لكنّ الخصوصيات لا تعني القطيعة. ويتجلى ذلك في نمط إنتشار التصوّف

---

(2) ولقد خصّصنا جزءاً كاملاً (ج 3) من أطروحتنا لهذه المسائل النظرية وللمحتوي الروحي للتصوّف بإفريقيّة.

بين القبائل [3]، ذلك النمط الذي يمكن تلخيصه بخروج المؤسس للحركة عن قومه، وسياحته، وجلوسه إلى المشايخ، في إحدى حواضر إفريقيّة أو المغرب ثمّ العودة إلى قومه بمثال أعلى جديد وبمشروع الهدف منه إصلاح قومه ومن صاحبه، حيث أنه لا يبقى في بوتقة القبيلة بل يتجاوزها إلى قبائل أخرى.

ولئن يبدو لنا تصوّف الحواضر بوصفها مراكز صوفيّة كانت مسرحا لحياة روحية صخبة وثريّة تمركزت حول الزوايا والمساجد، مغايرا عن تصوّف «الداخل» لا سيما المناطق التي عاينها التجاني وتجاربها الولائية الأقرب إلى تصوّف الأفراد وإلى التقليد التقوي - الزهدي «القديم» منه إلى تصوّف شبه منظم بمؤسّساته وطقوسه، إلاّ أنّ بروز هذا الأخير وانتشاره في الفترة الحفصية، فإنّما تمّ بصفة تدريجية ودون القطع المطلق مع تصوّف الأفراد الذي تشهد أشكال التعايش معه في عديد المراكز الصوفية على حيويته وعلى حيويّة مثاله الأعلى الولائي، كما تشهد أيضا على أنّ قانون التواصل هو الذي تحكّم بالعلاقة بين النمطين.

وحتى بين النمط المثقّف والمنظّر من الصوفية من ناحية والنمط الأمّي أو شبه الأمّي من ناحية أخرى، فلقد شكّلت فئة الصوفية ذوي الثقافة الدينية المتوسطة وما قابلها من نمط الولي المربّي، وهو كما سنرى أدناه. النمط الأكثر إنتشارا في إفريقيّة في الفترة الحفصية، نوعا من الفئة - الجسر ودليلا آخر على أنّه هنا أيضا لا قطع ولا حواجز لكن حلول وسطية ومناطق عبور. تماما كما شكّلت فئة الفقهاء - الصوفيّة المنتشرة في مختلف المناطق، فئة - جسر هي الأخرى بين دائرتي أهل الفقه وأهل التصوّف.

3) أمّا الطابع التأليفي فيكمن بالذات في المصالحة التي قام بها التصوّف بإفريقيّة بين تيارات صوفيّة أعتبرت متعارضة ومتباعدة كالتيّار

---

(3) كما يتجلّى من خلال تجربتي «السنيّة» و«الجنادة» وإلى حدّ ما في علاقة قبيلة الحنانشة بأحمد إبن مخلوف الشابي . أنظر أطروحتنا ج I . ص 184 - 188

«السنّي» والتيّار «الفلسفي» والتي تبدو نظرية الشابي الصوفيّة خير ممثل لها. كما يمكن إعتبار ما انتهى إليه الشاذلي من تصوّف شامل يحاكي العقل والقلب والنفس في آن واحد ويجمع بين البعد الإثيقي والشرعي والتقوي والفلسفي، تعبيرا آخر عن هذه المصالحة وهذه النزعة التأليفيّة والتي تفسّر إلى حدّ بعيد سرعة إنتشار الشاذلية وتكاثر أتباعها ليس فقط بإفريقيّة والمغرب الإسلامي لكن أيضا بالمشرق.

ولا شكّ أن الإجازة التي منحها كبار فقهاء حاضرة إفريقيّة [4] إلى أحمد إبن مخلوف الشابي هي خير دليل على هذه المصالحة.

ونحن نميل إلى اعتبار الإستقرار بإفريقية، لفترة تفاوتَ طولُها، لكبار صوفية المغرب الإسلامي، من أبي مدين (ت 594 هـ/1197 م) إلى الشيخ زرّوق (ت 899 هـ/1493 م) مرورا بإبن عربي (ت 638 هـ / 1240 م) وأبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـ /1258 م) وإبن سبعين (ت 669 هـ /1270) والششتري (ت 668 هـ /1269 م)، وتبوؤ البلاد الإفريقية مكانة قطب جذب، مرتبطان بما طبع الممارسة الدينية والفكرية في إفريقيّة خلال الحقبة الحفصية من أجواء تسامح نسبي مقارنة مع بقية بلاد المغرب [5].

4) لا شك أن هذا التسامح النسبي وجد في نمط التصوّف الوسطي والمعتدل الذي خلصت إليه إفريقية خلال الفترة الحفصية، أرضية سانحة للإستمرار. فنحن رأينا من خلال دراستنا لـ«طقوس» القوم ورياضاتهم،

(4) أنظر الفصل XII من هذا الكتاب.

(5) وذلك سواء زمن حكم المرابطين (أنظرمقتل إبن برّجان بمرّاكش (سنة 536 هـ) ومحنة إبن قصي (ت 546 هـ) صاحب **خلع النعلين** وهو المصنّف الذي حمله ولده إلى تونس تحديدا حيث إضطلع عليه لأول مرّة محي الدين إبن عربي سنة 590 هـ ، أو في القرن الموالي فرار إبن سبعين (ت 668 هـ) من المغرب الأقصى واستقراره ببجاية بإفريقية بالذات وفي المئة الثامنة هـ / 14م محنة لسان الدين إبن الخطيب وقتله أنظر **نفح الطيب** ج ٧ ، ص 110-111 في سجنه (راجع الفصل XII من هذا الكتاب) .

الطابع المعتدل لهذه الممارسات مقارنة مع مناطق إسلامية أخرى لا سيما في المشرق. فلا شطط في الطقوس ولا غلوّ في الشطحات ولا توغّل في التنظير الفلسفي ولا مبالغة في التصريف والخروج عن المألوف وخرق العادات فالتيّاران الملامتي والقلندري بقيا محدودين يكادان ينحصران في أحمد ابن عروس وبعض أصحابه وربما بعائشة المنوبية قبل ذلك بقرنين.

بحيث إن نمط الولي الأكثر رواجا بإفريقية في الفترة الحفصية هو نمط الولي المربّي ذي الثقافة الدينية المرْضية، والمندمج في المجتمع من خلال ما يقدّمه له من خدمات ويؤديه من وظائف وما يجسّده من مثال أعلى ولائي بقي محافظا على قسط من التورع القديم لكن أصبح يتوخّى أكثر فأكثر نمط التوكّل على حساب نمط الكسب، واستعاض عن مبدأ الإنقباض القديم بعلاقة تعاون مع السلطة لقضاء حاجات الناس، يُجلس إليه فيُسهم في نشر الثقافة الدينية من خلال إقراء العلم والقرآن.

ولقد إنتشر هذا النمط على حساب نمط الولي المنظّر [6] الذي بقي محدودا عدديًا بإفريقية في العهد الحفصي والذي يمثّله كل من أبي الحسن الشاذلي وأحمد ابن مخلوف الشابي، كما انتشر على حساب نمط الولي الأمّي [7] أو شبه الأمّي الذي يُبهر ويُرهب - يُبهر بتصريفه لكن أيضا بخرقه للعادات وتخريبه ويُرهب بسرعة إنتقامه - وهو النمط الذي سيروج بُعيد فترتنا لدرجة أنّ الرحّالة ليون الإفريقي (الحسن الوزّان) يلاحظه عند مروره على تونس ويترك لنا شهادة عنه في وصفه للقارة الإفريقيّة.

(6) إنّ هذا النمط هو أيضًا مربّ إلا أنّنا نخصّه بصفة «التنظير» لكونه ذُكرت له تقاييد أو مصنّفات في النظرية الصوفية أوفي هذا الجانب أو ذاك من التجربة الصوفية، بغض النظر عن الطابع الطريف لهذه الآثار أو الإسهامات، ولتمييزه عن الولي المربّي فقط، أي بمن لم تُذكر له مؤلّفات ولم يكن من أصحاب النظريات الصوفية.

(7) كنّا وقفنا في أطروحتنا على بعض العيّنات عن هذا النمط في بجاية والقيروان وتونس (راجع الفصل VIII)؛ علمًا بأنّه مع الزمن يبدو أنّ الثقافة الدينية في أوساط «المرابطين» كانت أصبحت على درجة من التردّي ممّا دفع الفقيه الشبيبي (ت 782 هـ) بالقيروان إلى تأليف «كرّاسة» في سنن الصلاة وفرائضها لكي «تخرجهم من طور الجهالة» (**معالم** IV، ص 223).

إنّ انتشار نمط الولي المربّي علاوة على أنّه تجسيد لتلك النزعة التأليفية التي ذكرناها أعلاه، حيث يمكن إعتباره نوعا من الحصيلة للنمطين الآخرين أخذ عن الأوّل شيئا من مستواه الفكري والنظري لكن دون مبالغة وعن الثاني بعضا من تصريفه وانتقامه لكن دون شطط، فإنه يجسّد فكرة الوسطيّة. وهنا بالذات تبرز لنا خصوصية إفريقيّة مقارنة بالمغرب الأقصى الذي على حدّ تعبير حليمة فرحات تحكّم في تصوّفه «تيّاران عميقان» : تيّار مثّله أبو يعزى البربري والأسود والأمّي الذي عاش باتصال مع الطبيعة، وتيّار مثّله أبو مدين العربي - الأندلسي، العالم والفقيه، والشاعر الواسع الثقافة [8].

هذا الكلام يفسح المجال لتطوير فكرة «الوسطية الإفريقية» في مجال التصوّف [9]. والجدير بالذكر أنّ هذا النمط الوسطي، نمط الولي المربّي الذي قد يجمع في شخصه علمي الفقه والتصوّف والذي عاينّا مدى رواجه وانتشاره، هو بالذات النمط الذي عملت إفريقيّة على ترويجه خلال المئة الخامسة هـ/11م عندما كانت حركة التأثير تنطلق من إفريقيّة باتجاه المغرب الأقصى، حيث عمل صوفية إفريقيّة على نشر الثقافة الدينية بين قبائل البربر وتربيتهم على حد سواء على علم التصوّف وعلوم الفقه [10].

5) هنا بالذات في هذه العلاقة بين أهل التصوّف وأهل الفقه وفي موقف هؤلاء من أولئك، تكمن إحدى خاصيّات تجربة التصوّف والولاية بإفريقيّة في العهد الحفصي ألا وهي طغيان جوانب القبول والهضم والإستيعاب على جوانب النبذ والرفض والصراع. وليست «قضية» أحمد إبن مخلوف الشابي التي أشرنا إليها أعلاه ، ورأي إبن خلدون الفقيه

(8) أنظر . H. FERHAT, *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles, op cit*, p 18.

(9) هل تتجاوز هذه الفكرة دائرة التصوّف وتصبح بالتالي أقرب إلى المقوّم الانتروبولوجي في «الشخصية الإفريقية»؟
أنظر L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures: La Tribu au Maghreb Médiéval,*, Université de Tunis I, 1997, p 123-124

(10) أنظر التادلي، التشوّف ، ص 93 وإبن قنفذ ، أنس ص 107.

والمؤرّخ في التصوّف والمعبّر عنه في كل من **شفاء السائل والمقدّمة**، وحكم قاضي الجماعة الرصّاع على أهل التصوّف وأهل الحال والجذب، سوى أمثلة وشواهد على هذا القبول وهذا الهضم [11].

6) أمّا في علاقة التصوّف بالسياسي فإنّ ما يميّز تجربة الولاية بإفريقيّة عن قرينتها بالمغرب الأقصى هو ضعف الطموح السياسي في الفترة الحفصية، بحيث ولئن أصبح الولي يمارس سلطة وسيطرة دخلت في علاقة تنافس أحيانا مع السلطة السياسية للدولة، ولئن إقتحم كافة مجالات الحياة الإجتماعية وتدخّل فيها وأثّر على النحو الذي رأيناه، إلا أنّ السلطة السياسية في حدّ ذاتها، لم تشكّل كما بالمغرب الأقصى [12]، رهانا أو مطلبا بالنسبة للأولياء والصوفيّة. وعدم «تسييس» الولاية بالمعنى الذي ذكرناه أعلاه وعلى النحو الذي عرفته بالمغرب الأقصى في نفس الفترة لا سيما مع حركة الشرفاء، وبقاؤها في الدائرة الروحية والثقافية مع إضطلاعها بدور إجتماعي وسياسي تفاقم تأثيره، هو أيضا خصوصية إفريقيّة ضمن المجال المغربي.

فباستثناء تجربة «السنيّة» ودخولها في صراع مفتوح مع عامل الزاب إبن مزني ثمّ تحوّلها إلى مطيّة للصراع بين أبي تاشفين صاحب تلمسان والدولة الحفصية [13]، يجب انتظار المئة العاشرة هـ/16 م حتى نرى بإفريقيّة مع تجربة الشابيّة بقيادة عرفة ابن أحمد إبن مخلوف الشابي الصوفي الشهير قيام حركة سياسية في الوسط الولائي معارضة للسلطة المركزية ما لبثت أن إستقلّت عنها متّخذة من القيروان عاصمة لها [14].

---

(11) علمًا بأنّ هذا لا يستثني وجود نزاعات وتناقضات وخلافات أشرنا إليها في الفصل XI، إلا أننا نعتقد أنّ جوانب القبول كانت هي الطاغية.

(12) أنظر .H. FERHAT, *op cit*, p 22

(13) أنظر إبن خلدون ، عبر، VI ، ص 84.

(14) علمًا بأنّ القاعدة القبلية التي قامت عليها تجربة الشابية كانت قبيلة الحنانشة ، لا سيما أحد بطونها، المقانعة، أنظر حولها
MONCHICOURT, *Études kairouanaises, Kairouan et les Chabbïa*, Tunis, 1939

هذه بعجالة بعض مقوّمات الخصوصيّة الإفريقيّة في التجربة الولائية في الفترة الحفصيّة ضمن المجال المغربي. فهل مثّلت هذه الحقبة خصوصية ما بالنسبة للتطور التاريخي العام للتصوّف والولاية بإفريقيّة ؟

2 - المرحلة الحفصية من تطور التصوّف في إفريقيّة : مرحلة مفصليّة

إنّ أهمية وخصوصية الحقبة الحفصية في تاريخ التصوّف بإفريقيّة وفي نسق تطوّره ، تكمن في كونها مرحلة مفصلية توسّطت مرحلتين أساسيتين : مرحلة التصوّف غير المؤسّس non institutionnalisé وذي الطابع الفردي ومرحلة التصوّف الطرقي. فهي ليست خلافا لما يُعتقد [15]، بالفترة المؤسّسة للتصوّف بإفريقيّة [16] والذي وُجد منذ المئة الثالثة هـ/9 م بالبلاد، إنّما تمثّل بالذات دخول التصوّف مرحلة البناء النظري والمؤسّسات، وظهور بوادر التنظيم.

فعشيّة الفترة الحفصية كان التصوّف متفرّدا دون شك كظاهرة روحيّة، إقترنت بهياكل أوليّة، وعرفت أولى صراعاتها مع جماعة الفقهاء، وأنتجت نماذج ولائية خاصة بإفريقيّة وبدأت تستقطب أعدادا غفيرة من العامة، في نفس الوقت الذي تزايد فيه تدخّل الأولياء في الحياة الإجتماعية وأخذت معه البنية الخوارقيّة بالتشعّب. إلاّ أنّ هذا التصوّف لا تزال تنقصه مؤسّسات خاصة به و«مدارس» فكرية ونظرية وبوادر تنظيم، وجملة من الطقوس الخاصة وشبه المقنّنة، وموقع معترف به في الحياة الثقافية والدينية، وحضور إجتماعي مكثّف واستحواذ الولي على مقوّمات السيطرة في المجتمع ودخول الأولياء فضلاً عن المؤسسات والتيّارات الصوفيّة والطقوس والأذكار في دورة الفترة الطويلة. وهذا

(15) أنظر. BRUNSCHVIG, *op cit*, II, p 317.

(16) الذي وقفنا على بدايته في أطروحتنا . أنظر الفصل II : التصوّف بإفريقيّة من القرن الرابع هـ /10 م إلى القرن السادس هـ /12م أو تصوّف الأفراد.

بالذات ما ستوفّره الحقبة أو المرحلة الحفصية من حركة التطوّر العام للتصوّف بإفريقيّة.

ولئن لم يؤسّس صوفية الفترة الحفصية وأولياؤها أية طريقة من الطرق التي تنتسب إليهم وتحمل إسمهم، ويتوهّم البعض خطأ أنها أحدثت في زمنهم، فما كان لهذه الطرق أن ترى النور لولا وجود وليّ ملهم ونواة صلبة من الأصحاب والتلاميذ وزاوية تَهيكلَ وتنظّمَ حولها عدد من الطقوس المسارية والتعبّدية وجملة من الإمتيازات والإعفاءات الإقتصادية وانتعاش ظواهر التوكّل على حساب ظاهرة الكسب.

ولئن قد تعزّز هذه العناصر مقولة القطع مع المرحلة السابقة ، فإننا رأينا أنّ المرور تاريخيّا من مرحلة إلى مرحلة ومن نمط من التصوّف إلى نمط آخر ومن مثال أعلى ولائي إلى مثال أعلى آخر، تحكّمت فيه في كثير من الأحيان قوانين التواصل. فالزاوية في طور ظهورها الأوّل وجب عليها التعايش مع مؤسّسات قديمة، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسسات [17]. كما أن مؤسسة الرباط أظهرت حيوية وقدرة على التطوّر والتأقلم مع المرحلة الجديدة. ونحن أشرنا إلى مختلف أشكال التداخل والتعايش بين نمط تصوّف الأفراد ونمط التصوّف شبه المنظّم، وعلى مدي حيويّة المثال الأعلى الولائي القديم الذي بقي يفعل ويؤثر طوال المئة السابعة هـ /13 م كما أنّ عناصر منه بقيت حيّة حتى خلال المئة التاسعة هـ/15 م [18].

فالطابع الحرّ والمرن لا يزال يطبع العلاقات بين الشيخ ومريديه رغم بوادر التقنين. كما أنّ مصطلح «طريقة» لا يزال يقترن بأبعاد مساريّة ونظريّة في الفترة الحفصية رغم ما بدأ يعتريه من بوادر التنظيم أو الإنتظام في سلك شيخ من الشيوخ.

---

(17) أنظر الفصلين III و IV من هذا الكتاب.

(18) نفس الفصلين ، وانظر أيضاً الفصل XI.

لكن لا بدّ من الإقرار أن تطورات جوهرية تمثّل قطعا مع المرحلة السابقة وقعت في العهد الحفصي وأنّ هذه التحوّلات بدت وكأنها أصبحت غير قابلة للتراجع. فالزاوية مؤسسة جديدة كليّا والزاوية الإفريقيّة في المئة الثامنة هـ /14م تمثّل في عدة نواح قطعا مع جدّتها الأولى سواء على مستوى وظائفها أو مواردها وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه بالنسبة للتصوّف والولاية من درجة إندماج في المجتمع ؛ كما أنّ الزاوية - المدرسة مؤسسة جديدة كليا تشهد هي الأخرى على أن التصوّف أصبح جزءا من المشهد العمراني الحفصي، كما أنّها تشهد على مدى اندماجه في الحياة الثقافية والدينية. ولئن يمكن إلى حد ما إعتبار تعظيم الأولياء وأدب فضل الزيارات من الظواهر الموروثة إلا أنّ الرواج الذي شهده هذا الأخير، بارتباط مع تفاقم ظواهر تعظيم الأولياء والوظائف الموكولة إلى هذه الزيارات التي تتوقف نجاعتها على مدى احترامها لطقوسية محددة عرفت بداية تقنين، يمكن اعتباره من التطورات الجديدة خلال الفترة الحفصية. كما أن ظهور الأوراد والأذكار الخاصة بهذا الولي أو ذاك هي الأخرى من الظواهر الملفتة والطريفة في آن والتي سوف تلعب دورا محدّدا في بروز الطرق في المرحلة اللاحقة.

أما دور الولي في المجتمع ومكانته فيه وما أصبح يجسّده من سلطة وما يمارسه من سيطرة، فكلّها من صميم خصوصيات الفترة الحفصية مقارنة بما سبقها وتمثّل قطعا معه ؛ ولئن يمكن العثور عند محرز إبن خلف على بعض مقوّمات هذا الدور وهذه المكانة، إلا أنه لا سبيل إلى مقارنتهما لا ببروز سلطة الولي كسلطة تنازع في آن سلطة الفقهاء والقضاة وسيطرتهم، وسلطة الدولة وسطوتها، ولا بالحضور المكثّف للولي في المجتمع الحفصي حيث لا يخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والإطمئنان إلى رأيه [19]، مع ما يعكسه ذلك من تطور على مستوى وظائف الولي لجهة تشعّبها وبروز

---

(19) على النحو الذي جسّده إبن عروس مثلا ، انظر الفصل IX من هذا الكتاب.

وظائف جديدة [20]؛ وهو الحضور الذي يمثّل نموذج الولي - المتنبئ أحد أطرف إفرازاته.

وحتى مثال الولي الذي «إخضرّ جسمه مما نهكته العبادة» والذي «يرى أهله وولده في السنة مرة واحدة ثم يخرج عنهم إلى سياحته» والذي «أخلق السهر وجهه» والذي لا يوقد نارا أربعين سنة، والذي إذا سمع قارئا يقرأ، يخرّ صعقا فيُحتمل إلى داره فيموت قبل وصوله إليها [21]، فإن هذا المثال يبدو وكأنّه ولّى لغير رجعة، ويتحكّم بالعلاقة بينه وبين المثال الأعلى الولائي الجديد كما برز إبتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م قانون القطيعة، رغم بقاء مقوّمات منه في شكل رواسب أشرنا إليها؛ وحلّ مكانه كما رأينا الولي المتوكّل الذي يعيش من الفتوح والعطاءات، والمقايض للكرامات، والولي الذي يزدحم على بابه «أرباب الحوائج» على النحو الذي وصفه الراشدي في مناقب ابن عروس والولي «المتملّق» للحكم على النحو الذي وصفه إمام القديدي (ت 699 /1299) وجامع كراماته أبو العبّاس أحمد بن غانم الحضرمي قائلا: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان وأخذنا مرتّبه وتملّقنا له» [22]، والولي «الجزّار» [23] الذي يرهب الناس بسرعة تبدّل خاطره وصولته.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التحوّل الذي عرفه الخطاب المناقبي نفسه الذي أصبحت وظيفته أكثر فأكثر صياغة جدلية الإعتقاد والإنتقاد على قاعدة الخوف إلى جانب المحبة. كما أصبحت تهدف خاصة إلى إبهار الجمهور بشخصية الولي الخارقة والترويج له بواسطة إظهار قدراته التي منّ بها الله عليه وكراماته الناجعة تلبية لحاجيات معتقديه، وإقناع منتقديه

---

(20) أنظر نفس الفصل.

(21) وهو النموذج الذي تناولناه بالتحليل في الفصل II من أطروحتنا.

(22) **معالم** IV، ص 124 وانظر الفصل X من هذا الكتاب.

(23) وهو التعبير المنسوب إلى عائشة المنّوبية في **مناقبها**، ص 15 .

بولايته واصطفائه، أكثر من رسم معالم شخصية مثالية يُهتدى بها ويُحتذى مثالها.

ولا شك أنّ اتجاه التطوّر الذي عرفه مصطلح «مرابط» وما اقترن به من معان، هو تجسيد لإشكالية التواصل والقطع التي تحكّمت بتطور التصوّف بإفريقيّة من المائة الثالثة هـ /9 م إلى المائة التاسعة هـ /15 م، ودليل على أنّ هذا التطور لا يمكن فهمه بواسطة أحد هذين المقوّمين دون الآخر، في علاقة جدلية وتضامنية. فبعد أن إلتصقت صفة «المرابط» بمؤسسة محدّدة عُرفت بها (الرباط)، تطورت هذه الصفة بالتوازي مع اقتران وظيفة المرابطة بأبعاد جديدة وخروجها عن النطاق الضيق للمؤسّسة الأمّ واقترانها بمؤسّسات أخرى، في نفس الوقت الذي شهدت فيه المؤسّسة الأمّ نفسها تطورا في وظائفها وطبيعة نزلائها، بحيث لم تعد صفة المرابط تحيل لا إلى المؤسّسة (الرباط) ولا إلى الوظيفة (المرابطة) بل تجاوزتها لتصبح مرادفة لصفة الولي.

الخاتمـــة العـامـة

إنّ هذه الدراسة سمحت لنا بالخروج بعدد من الإستنتاجات التي تبقى رهن التعميق والتأكيد من خلال أبحاث أخرى :

* إنّ مسألة العلاقة بين الفقهاء والأولياء عوملت إلى حد الآن بشيء من الإبتذال والتبسيط المقترنَيْن بمقاربة إطلاقية أسّست على مبدأ التناقض المطلق والدائم بين الفئتين. ولقد سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف على مدى تشعّب المسألة على النحو الذي بيّناه [24]، وفي نفس الوقت فسحت المجال لتوسيع الإشكالية إلى إشكالية الفقهاء كفصيل من النخبة المثقفة في المجتمع الحفصي وما سمح به هذا التوسيع من إثراء لمقاربتنا ومن ملائمة أكبر مع الواقع التاريخي.

بحيث فتحت هذه الدراسة المجال لاستخلاص مستويين يمكن من خلالهما مقاربة مسألة علاقة أهل الفقه بالتصوّف :

1) مستوى إثيقي إنطلاقا من مفهوم الإثيقية الإسلامية كما استخلصناه من مصادر الفترة وكما تصوّرها أصحاب هذه المصنفات من فقهاء وقضاة ومؤرّخين ورحّالة، تقوم على عنصرين أساسيين :الشريعة والحقيقة، وتتجاوز في نفس الوقت كلاّ من المقوّمين، مأخوذا على حدة، لتؤسّس بالذات على العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي يتحكّم فيها قانون أو مبدأ الضرورة (un principe de nécessité) على النحو الذي رأيناه عند التادلي إبن الزيات في ترجمته لأبي محمد ع بد العزيز التونسي (ت 486هـ/1093 م) وهو ما عكسه إتجاه تطور مصطلح «صالح»، الذي بعد أن إقترن في السابق بمعنى الولي أو الصوفي، شهد خلال الفترة الحفصية إتساعا في مجاله الدلالي، بالتوازي مع عملية إندماج التصوف والولاية في المجتمع، وما حققه نموذج الولي من نجاح ومن «إعتداء» على النماذج الأخرى، فبرز مصطلح «الصالح» وقد فقد شيئا من صفائه الأصلي

---

(24) انظر مقدّمة الباب الخامس.

ومن شحنته «الصوفية» ليقترن بأبعاد إثيقية وليتحوّل إلى ذلك المصطلح - الجسر ؛ مما يفتح في رأينا المجال أمام البحث التاريخي والأنتروبولوجيا التاريخية، لتطوير إشكالية الصلاح في إطار مقاربة للإثيقية الإسلامية في «العصر الوسيط».

2) مستوى «جمالي» إن صحّ التعبير يقوم على رؤية أو تصوّر مصادر الفترة و«نخبها» للمجتمع المثالي، بوصفه مجتمع يقوم على مبدأ التوازن بين كفّتيه : كفّة الفقهاء وكفّة الأولياء، أو ما عبّرنا عنه بالمجتمع ذي الجناحين : جناح الفقهاء وجناح الأولياء. إذن نظام مثالي لا يستقيم إلاّ بتوفّر هذين المقوّمين ونحن هنا نرى أن مبدأ الضرورة يقترن أيضا بمبدأ النجاعة أو الفعالية un principe d'efficacité حيث بغياب أحد المقوّمين، ينخرم التوازن ويُفقد، ويفسد النظام المثالي.

* لا شكّ أن اعتبار الفقهاء جزءا من «النخبة المثقفة» لتلك الفترة بالمفهوم الذي حدّدناه وللدوافع التي بيّناها [25]، من شأنه أن يفتح هو الآخر آفاقا جديدة أمام البحث التاريخي، فهنا أيضا كانت هذه «الفئة» ضحية إسقاطات حيث ووقع تهميشها وحصر دورها في الدائرة الدينية وأُغفل واقع أساسي في تاريخ البلاد الإسلامية في «العصر الوسيط» ألا وهو أنّ العديد من أفراد «النخبة المثقفة» في المجتمع هم من الفقهاء.

وأبلغ دليل على ذلك، هي الكيفية التي وقع فيها إلى الآن تناول إبن خلدوُن من طرف التيّار الإستشراقي «الكلاسيكي» حيث أغْفل هذا البعد الأساسي في هويته وفي شخصيته لفائدة تضخيم الجوانب العقلانية وغير الدينية [26].

ومن شأن هذه المقاربة أن تثري طرح مسألة العقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة، كمساهمة في تاريخ العقليات بإفريقية والمغرب

(25) أنظر الفصل XIII.

(26) أنظر: A. CHEDDADI, son "Introduction" à IBN KHALDUN, *Le voyage d'Occident et d'Orient : autobographie*, Sindbad, Paris, 1980, p 11-26

الإسلامي في «العصر الوسيط»، تلك العقلية التي كثيرًا ما وقعت مقابلتها ومعارضتها بالعقلية والسلوكيات الدينية عند العامة التي حُكم عليها بأنّها منافية للعقل وانحدرت بالتصوّف إلى درك الخرافات والشعوذات والغيبيات [27] وصُنّفت في خانة «الديانة الشعبية».

حيث سمحت لنا هذه الدراسة بأن نتبين مدى مشاركة «الخاصة» في ظاهرة تعظيم الأولياء، ومدى اعتقاد أفرادها بالأولياء وفضلهم وكراماتهم، وعدم التواني عن اللجوء إلى الأولياء في محنة أو مشكلة تعترضهم، والتضرّع عند قبورهم والتبرّك بهم، مما يدفعنا إلى مراجعة التقسيمات المعهودة بين العقلية والسلوكيات الدينية عند العامة والعقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة؛ ونحن أشرنا إلى مدى القرابة بين الخطاب المناقبي البحت والخطاب عن الأولياء في كتب التاريخ والتراجم والرحلة بحيث تنتفي أحيانا الحدود والخطوط البيانية ونصبح وكأننا أمام خطاب واحد متجانس في آليات إنتاجه وما يتحكم فيه من هواجس ودوافع وما يؤدّيه من وظائف. مما يفتح المجال عريضا أمام إشكالية «المثقّف» المسلم في «العصر الوسيط» في علاقته بالدين، بالغيب، بالسلطة، وبالمجتمع.

* إنّ هذه الدراسة سمحت لنا أيضا أن نستشفّ أهمية القيام بمقاربة للعلاقة بين النمط الولائي والنمط النبوي وبتحليل لفحوى العلاقة بين الولاية والنبوة التي تبدو لنا من خلال مقاربتنا لسير أوليائنا - وإن لم يتسع المجال للخوض في هذا الموضوع باستثناء بعض الإشارات - أنها تتأرجح بين التماثل والتنافس، وبين الإعلان الواعي لأسبقية النبي والتكريس اللاواعي لأفضلية الولي. وليس الحضور المميّز في المسار الولائي وفي البنية الخوارقية لشخصية الخضر، مرشد الأنبياء الذي نراه يتحوّل إلى مرشد الأولياء، سوى دليل على هذه الإزدواجية : إرادة في التماثل وواقع التنافس.

---

(27) أنظر مقدّمة كلّ من النيّال لمصنّفه الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي، والفاسي محقق كتاب التشوّف والطنجي لكتاب شفاء السائل.

* ومن الظواهر الملفتة التي سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف عندها وإن باقتضاب، هي مسألة «العنف المقدّس» أي العنف المنسوبة ممارسته إلى الأولياء وما اقترنت به هذه الممارسة من آليات أهمّها الدعاء. من هنا نستشفّ أهمية التعمّق في هذه المسألة التي لعبت دورا أساسيا في ممارسة الولاية بإفريقيّة في الفترة الحفصية وفي إحكام سيطرة الأولياء على المجتمع وربّما في تفاقم دورهم في الفترة اللاحقة.

كما يبدو لنا من المفيد دراسة الموضوع من زاوية أنتروبولوجية لمعرفة ما إذا كان هذا العنف المنسوب إلى الأولياء والموجّه أساسا ضدّ السلطة السياسية وأعوانها وضد بعض الشرائح الإجتماعية (كالأعراب مثلا)، شكلا من أشكال انتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلّط عليه والممارس من طرف السلطة السياسية، أو من طرف تلك الشرائح الإجتماعية.

* إنّ هذا البحث الذي شكّلت كتب المناقب إحدى مصادره الرئيسية سمح لنا بالوقوف على الأهمية التاريخية لهذه المصادر من حيث أنّ فائدتها في ما-تخبرنا بصورة غير مباشرة وغير معلنة عن واضعيها وهواجسهم، وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه ووظائفه، وبالتالي عن المجتمع، تكاد تضاهي فائدتها في ما تنقله أو ترويه من أخبار عن الأولياء والصوفية. من هنا أهميتها الحيوية، والتي لم تراع إلى حد الآن حق مراعاة، في أية مقاربة تاريخية - أنتروبولوجية. هذا علاوة على ما تزخر به من معلومات حول النواحي العمرانية والإقتصادية وغيرها ممّا يُعرف بالـ Réalia .

أنّ التماثل مع الزمن المؤسّس ومع النص المؤسّس ومع الولاية المحمديّة، لا يمكن أن نحشره دائما في خانة البحث المصلحي والجاف عن مشروعية بل إنّه شعور صادق نابع عن إعتقاد حقيقي لدى أصحاب هذه المصنّفات - الذين ينتمون في كثير من الأحيان إلى «النخبة المثقفة» - في كمال هذا الزمن الأول وفي طابعه المثالي والنموذجي وفي الصفة النموذجية المثالية للولاية المحمّدية.

* وأخيرا لقد مكّنتنا هذه الدراسة من إختبار مدى نجاعة «سوسيولوجيا الكاريزما» عند فيبر وما إستنبطه من أدوات للتحليل ومن مفاهيم ومن نظام تأويلي، في مقاربة تجربة الولاية في الإسلام. لقد أشرنا إلى مدى ملاءمة مفهوم الزعامة والزعيم في تجربة الولاية كما ورد في **أنس الفقير** لإبن قنفذ [28]، لمفهوم Führer عند فيبر. وهذا يعزز قناعتنا بأهمية وضرورة إنفتاح علم التاريخ على العلوم الإنسانية والإجتماعية الأخرى لا سيما منها الأنتروبولوجيا، في مقاربة الظواهر الدينية.

وفي الختام، لا تعدو هذه الدراسة أن تكون سوى محاولة للإجابة عن بعض التساؤلات وطَرق عدد من الإشكاليات كان يحدونا طوال قيامنا بها أمل وطموح : التمكّن من النفاذ إلى ظاهرة الولاية في علاقتها بالمجتمع الحفصي - أزماته، فئاته الإجتماعية، ثقافته، علاقته بالمقدّس، علاقته بالغيب، عقليته الدينية، علاقته بالسلطة - ومدى تأثيرها فيه وتأثّرها به. أمّا الصعوبة، كلّ الصعوبة فكانت في الموازنة بين ما يفترضه البحث من شحنة «عاطفية» ومن «إلتحام» بالموضوع، وما يستوجبه من «خيانة» أي من المحافظة على شيء من المسافة تمكّننا بالذات من معاملته كموضوع قابل للتحليل بأدواته الجافة، وخاضع لأدوات النقد التاريخي ولعمليات التنميط والتصنيف وغيرها من أساليب التجريد ؛ عملية عسيرة ليست دون شك في مأمن من «المطاعن». هذا أمر موكول إلى القارئ البتّ فيه، وإلى أبحاث أخرى تجاوزه.

(28) «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها وهذا لا يقوله إلا زعيم في الرجال» أنس ، ص 22.

المصادر والمراجع[1]

(1) هذه القائمة مكمّلة لما ورد في الهوامش من مصادر ومراجع .

I - المصادر

1- المصادر المخطوطة [2]

أ - مخطوطات الفضائل والمناقب [3]

الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية تأليف أبي زيد عبد الرحمان بن محمد الدبّاغ ، (م) 17944 ، الأوراق 149 ، د. ك. و.

تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي ، (م) 18555،
ص 7 أ - 16 ب و(م) 18221 ، ص 28 أ - 40 أ ، و(م) 18441 ، ص 67 - 72
د. ك. و.

ذكر مشايخ الشرف تأليف الحميري إبن الصبّاغ (محمد إبن أبي القاسم)، (م) 18555، ص 16 ب - 19 ب و(م) 18221، ص 40 أ - 43 ب، د.ك. و.

ذكر وفاة أحمد السقا، (م) 18419، ص 49 أ - 49 ب و (م) 18555، ص 175 أ، د. ك. و.

ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه (م) 18555، ص 21 ب - 24 أ و(م) 18221، ص 55 أ - 58 أ ، د. ك. و.

مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق (م) 18039، د. ك. و.

مناقب (أبي سعيد) الباجي، تأليف الهواري (علي إبن محمد بن أبي القاسم) ، (م) 17945، ص 1 ب - 17 أ و(م) 18419، ص 34 ب - 49 أ و(م) 18105، ص 40 أ-49 ب ، د. ك. و.

---

(2) جميع هذه المخطوطات - التي جلّها من مجموعة حسن حسني عبد الوهاب (ح.ح. ع. الو.) وبعضها الآخر من رصيد المكتبة العبدلية- موجود بدار الكتب الوطنية (د.ك.و.)، تونس.

(3) نذكر هذه المخطوطات على قاعدة مواضيعها (حسب التسلسل الأبجدي للكنية أو اللقب أو المعلم) لا مؤلفيها (على أن نذكر هؤلاء قدر الإمكان) وذلك تيسيرا لعملية الرجوع إليها حيث أنها عرفت بصفتها هذه ، لا بواضعيها.

مناقب (سالم) التباسي (م) 18555، ص 190 ب - 198 أ، د. ك. و.

مناقب (احمد) التباسي، تأليف إبن ميمون المغربي (أبي الحسن علي) (م) 18110، د. ك. و.

مناقب جامع الصفصافة تأليف الحميري إبن الصبّاغ (محمد إبن أبي القاسم)، (م) 18221، ص 43 ب - 46 أ، د. ك. و.

مناقب (محمد) الجلاّز، تأليف الهواري (علي إبن محمد بن أبي القاسم) (م) 17945، ص 39 ب - 40 ب و (م) 18419، ص 32 ب - 34 أ و (م) 18105 ص 36 ب - 39 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عبد الله بن سلامة) الحبيبي، تأليف الحميري إبن الصبّاغ (محمد بن أبي القاسم) ، (م) 18555 ، ص 94 ب - 98 ب ، د. ك. و.

مناقب أبي حديد، (م) 18555، ص 179 ب - 182 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن علي) الحطاب، (م) 18419 ص 22 ب.- 32 أ و(م) 18555، ص 182 ب - 190 ب ، د. ك. و.

مناقب (محرز) إبن خلف، تأليف الفارسي محمد إبن الحسن، (م) 18441، ص 23 ب - 42 أ و (م) 18419، ص 1 ب - 17ب و (م) 18105، ص 5أ - 33 أ ، د. ك. و.

مناقب (أبي هلال عياد) الزيات، (م) 18555 ، ص 4 ب - 7 أ و (م) 18441، ص 45 - 48، د. ك. و.

مناقب (علي) السقّاج، (م) 18555، ص 166 أ - 171 ب، د. ك. و.

مناقب (أبي العزايم ماضي) إبن سلطان، تأليف الحميري إبن الصبّاغ، (م) 18555 ، ص 88 ب - 94 أ ، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن حسين عرف) السيجومي، (م) 18555، ص 198 أ -202 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن) الشاذلي ، تأليف الحميري إبن الصبّاغ، (م) 18555، ص 30 ب - 81 ب و(م) 18221، ص 58 أ - 115 أ و (م) 17945، ص 17ب - 25 أ ، د. ك. و.

مناقب (معاوية) إبن عتيق، (م) 18105، 33 ب - 36 ب ، د. ك. و.

مناقب (مبارك) العجمي، تأليف الحميري إبن الصبّاغ ، (م) 18555، ص 1 ب - 4ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عمران موسى) الغفاري [4]، تأليف الهواري (علي إبن محمد بن أبي القاسم) ، (م) 18441، ص 48 - 54، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن علي) القرجاني، (م) 18555، ص 175 ب - 179 ب، د. ك. و.

مناقب أبي مدين، (م) 18555، ص 98 ب - 102 أ ، د. ك. و .

مناقب (أبي العباس) المرسي، تأليف الحميري إبن الصبّاغ ، (م) 18555، ص 81 ب - 88 ب ، د. ك. و.

مناقب (عبد الوهاب) المزوغي، (م) 18555، ص 122 ب - 142 ب ، د. ك. و.

مناقب المغارة التي بجبل الزلاج، (م) 18221، 47 أ - 55 أ و (م) 18555 ، ص 24 أ - 30 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عبد الله محمد) المغربي، (م) 18441، 14 ب - 23 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عبد الرحمان) المناطقي، (م) 18441 ، ص 43 - 44 ، د. ك. و.

مناقب (عائشة) المنوبية، (م) 17945 ، ص 25 أ - 39 أ و(م) 18221، ص 1 ب - 28 أ ، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن علي) النفطي، (م) 18555، ص 202 ب - 206 أ ، د. ك. و.

مناقب أبي يعزى، (م) 18555، ص 206 ب - 208 أ ، د. ك. و.

ب - المخطوطات الأخرى

الأبّي، **تفسير** (م) 10110 ، د. ك. و.

---

(4) هكذا ضبطه الوزير السرّاج في حلل III، (م) 5261، ص 90 أ، وقد يذكر أيضا الغماري.

البرزلي، **نوازل** ج I و III (م) 5431 و4851 ، د. ك. و.

السرّاج، **الحلل السندسية** ج III (م) 5261 ، د. ك. و.

ابن عرفة الورغمّي، **المختصر** ج II، (م) 10845، وج IV (م) 6224، د. ك. و.

الكمشخانوي (أحمد ضياء الدين) ، **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأصنافهم وأصول كل طريق** (م) 18054، الأوراق 69، د. ك .و.

2 - المصادر المطبوعة [5]

إبن بطوطة، **رحلة إبن بطوطة**، دار صادر، بيروت، 1992.

البلوي، **تاج المفرق في تحلية علماء المشرق**، المغرب، د. ت. 2 ج.

التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى عرف بابن الزيّات)، **التشوّف إلى رجال التصوّف**، تحقيق أحمد توفيق، الرباط، 1984.

التجاني (أبو محمد عبد الله)، **الرحلة**، تقديم وتحقيق حسن حسني عبد الوهاب ، الط. 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.

التنبكتي (أحمد بابا)، **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

إبن الجوزي البغدادي (أبو الفرج عبد الرحمان)، **تلبيس إبليس**، مكتبة المدني، جدّة، 1983.

حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ط. إستنبول، 1943.

إبن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1966، 5 ج .

أخبار الحلاّج، حقّقه لويس ماسينيون ، Librairie philosophique J.Vrin , Paris , 1975 , 3 ème ed.

إبن الخطيب (لسان الدين)، **روضة التعريف بالحب الشريف**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد الكتّاني، دار الثقافة ،بيروت، 1970، ط. 1، 2 ج.

(5) حسب التسلسل الأبجدي للألقاب والكنى آخذين بعين الإعتبار اللقب أو الكنية مما يلي مباشرة «إبن» ودون مراعاة لهذا الأخير على سبيل المثال أدرجنا إبن خلدون في حرف «خ» لا في حرف «إ» .

إبن خلدون (عبد الرحمان)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، تحقيق محمد إبن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951.

إبن خلدون (عبد الرحمان)، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تقديم وتحقيق محمد إبن تاويت الطنجي، إسطنبول 1958، 4 ج.

إبن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر** :

1) دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1959

2) تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكّار ، دار الفكر للنشر، بيروت 1988 (ط. ب.).

إبن خلدون (عبد الرحمان) ، **المقدّمة** :

1) دار الجيل، بيروت ، د. ت.

2) الدار التونسية للنشر، 1984.

إبن خلّكان ، **وفيّات الأعيان وانباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت د . ت.

إبن خليل (عبد الباسط)، **الروض الباسم**، نشره وترجمه , BRUNSCHVIG R. *Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord* I.E.O. , n° VII , Paris , Larose , 1936 .

الراشدي (عمر بن علي)، **إبتسام الغروس ووشي الطروس بمناقب الشيخ أبي العباس أحمد إبن عروس**، تونس 1303 هـ/1885 م.

إبن رشيد (أبو عبد الله بن عمر)، **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، الجزء الثاني تونس عند الورود، تقديم وتحقيق محمد الحبيب إبن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس 1982 .

الرصّاع (أبو عبد الله محمد الأنصاري)، **فهرست**، تحقيق محمد العنّابي، المكتبة العتيقة، تونس 1967.

الزركشي (محمد إبن إبراهيم)، **تاريخ الدولتين الموحّدية والحفصية**، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، د. ت.

إبن سبعين، **رسائل إبن سبعين**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.

السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، د. ت.

السرّاج (الوزير)، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984 ، 3 ج.

السلمي (أبو عبد الرحمان محمد)، **طبقات الصوفية**، تحقيق وتقديم J.PEDERSEN، ليدن، 1960.

السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله) **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت 1966، الط. 1.

الشعراني (عبد الوهاب)، **الطبقات الكبرى**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د. ت.

الشعراني (عبد الوهاب)، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، تقديم وتحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عبد الشافعي، المكتبة العلمية، بيروت ، 1992 (2 ج في مجلد واحد).

إبن الشمّاع، **الأدلّة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية** ، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد إبن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986، 2 ج.

إبن الصبّاغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)، **درّة الأسرار مناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي** ، تونس 1304 هـ/1886 م.

الظريف (أبو عبد الله محمد) **الوصية**، نشر ع. الكعّاك، كملحق لكتاب إبن الشمّاع **الأدلّة البينة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية**، تونس.

العبدري البلنسي (محمد)، **الرحلة المغربية**، تحقيق أحمد بن جدّو، كلية الآداب الجزائرية، د. ت. ، هناك طبعة أخرى، تحقيق محمد الفاسي.

إبن عربي (محي الدين)، **الفتوحات المكّية**، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1329 هـ/1911 م.

إبن عربي (محي الدين)، **فصوص الحكم**، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1966، ط 1.

إبن عربي (محي الدين)، **رسالة القدس في مناصحة النفس**، تقديم وتعليق أحمد بكر محمد، مجلة الهداية، عدد 2 نوفمبر 1978 والعدد 5 ، نوفمبر 1979.

إبن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د. ت. ، 8 ج (4 مجلدات).

الغبريني (أبو العباس أحمد)، **عنوان الدراية في من عرف من علماء المائة السابعة في بجاية** :

1) تقديم بن شناب، الجزائر، 1910.

2) تحقيق رابح بونار، الجزائر، 1970.

الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تحقيق لجنة نشر الثقافة الإسلامية دار الكتاب العربي، بيروت د. ت. 6 ج.

الفارسي (أبو الطاهر)، **مناقب محرز إبن خلف**، نشر هادي روجي إدريس
éd. H.R. IDRIS, P.U.F , Paris, 1959

إبن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، **الرسالة القشيرية في علم التصوّف**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957.

إبن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **أنس الفقير وعزّ الحقير**، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965.

ابن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968.

إبن قنفذ القسنطني (أبو العباس أحمد)، **كتاب الوفيّات**، تحقيق عادل نويهض، دار الأفق الجديدة، بيروت 1983.

إبن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تصحيح محمود حسن، المكتبة التجارية مكّة، ط. جديدة.

الكلباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، القاهرة، 1969.

اللبيدي (أبو القاسم)، **مناقب أبي إسحاق الجبنياني**، نشر هادي روجي إدريس
éd. H.R. IDRIS, P.U.F, Paris, 1959

المالكي ، **رياض النفوس** ، تحقيق بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ج I وII.

إبن مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، طبعة السلفية، القاهرة، 1350 - 1352هـ/ 1931 - 1932 م ، 2 ج.

مقديش (محمود) ، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار** ، تحقيق علي الزواري ومحمّد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الط. 1 ، ج II

المقّري التلمساني، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 8 ج.

مناقب السيدة عائشة المنوبية، تونس 1344 هـ/1925 م.

المناوي (عبد الرؤوف)، **الطبقات الكبرى المسماة الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق محمود حسن ربيع القاهرة، 1938.

إبن منظور، **لسان العرب** :

1) طبعة قديمة ، دار المعارف ، القاهرة د. ت.

2) طبعة جديدة ، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

إبن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم إبن عيسى) ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان** ، أربعة أجزاء : ج I تحقيق إبراهيم شبّوح ، المكتبة العتيقة ، تونس 1993 ط. 2 ؛ ج II تحقيق محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور المكتبة العتيقة، تونس د. ت. ؛ ج III، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1978 ؛ ج IV، تحقيق محمود الجدوب وعبد العزيز الجدوب ، المكتبة العتيقة ، د. ت ، تونس.

الوزّان J.L l'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, nouvelle éd. traduite de l'Italien par A. Epaulard, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1956

الونشريسي (أحمد بن يحيى) ، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب** ، تحقيق محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990 ، 12 ج.

ياقوت (الحموي أبو عبد الله) **معجم البلدان** ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1979 ، 5 ج .

اا - المراجع

1- المراجع باللغة العربية

بلخوجة (محمد الحبيب) ، «الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية» ، **النشرة العلمية للكلية الزيتونية**، عدد 4، 1976، ص 29 - 80.

بوذينة (محمد) ، **أبو الحسن الشاذلي** ، دار التركي للنشر، تونس 1989.

حسن (محمد) ، «فروع جديدة في شجرة أنساب الحفصيين» ، **الكرّاسات التونسية** ، المجلد XXX ، العدد 121 - 122، الثلاثة أشهر الثالثة والرابعة من سنة 1982، ص 94 - 134.

حسن (محمد) ، **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط** ، دار الرياح الأربع للنشر، تونس 1986.

حسن (محمد) ، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي** ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، السلسلة : تاريخ 4، المجلّد XXXII، تونس الأولى، 1999 ، 2 ج.

إبن الخوجة ، **تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد** ، تونس ، 1358 هـ/ 1939 م.

الدولاتلي (عبد العزيز) ، **مدينة تونس في العهد الحفصي** ، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي ، سراس للنشر ، 1981.

زيعور (علي)، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف**، دار الطليعة، بيروت، 1979 .

الشابي (علي) ، **احمد إبن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية** ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1979.

الشريف (محمد الهادي)، **تاريخ تونس** ، سراس للنشر، تونس ، 1985 الط 2 .

الطالبي (محمد) ، «الهجرة الأندلسية إلي إفريقية أيام الحفصيين» ، مجلة **الأصالة** ، عدد 26 ، جويلية -أوت 1975 ، ص 46 - 90.

عبد الباقي (محمد فؤاد) ، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، دار الحديث القاهرة ، 1991 ، ط. 3.

عيسى (لطفي) . **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ** ، سراس للنشر ، تونس ، 1993.

غني (قاسم)، **تاريخ التصوّف في الإسلام** ، مكتبة النهضة المصرية ، 1972.

فنيش دواس (رجاء) **دراسة تحليلية وبيبليوغرافية لمخطوطات التصوّف بدار الكتب الوطنية التونسية** ، شهادة التعمق في البحث (تاريخ) ، جامعة تونس الأولى ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ، 1989.

كحّالة (عمر رضا) ، **معجم المؤلفين** ، المكتبة العربية ، دمشق.

محفوظ (محمد) ، **تراجم المؤلفين التونسيين** ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، 1984.

النبهاني (يوسف إبن إسماعيل)، **جامع كرامات الأولياء** ، القاهرة، د.ت. ، 2 ج.

النيال (محمد البهلي) ، **الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي** ، مكتبة النجاح تونس ، 1965.

النيفر (علي) «تونس في القرن السابع كما يصفها العبدري في رحلته» ، في **مجلة الزيتونة** II ، 1937 - 1938 ، ص 122 - 126 وص 176 - 180 وص 384 - 387.

هيلة (محمد حبيب) ، «الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني» ، **المجلة التونسية للعلوم الإجتماعية** ، XII ، 43/40 ، 1975 ، ص 97 - 132.

2 ـ المراجع باللغات الاجنبية

- ABELES M. , "Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse", dans REVEL J. (Dir.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* , Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996, p 95-111.
- ADDAS Cl. , *Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge,* Gallimard, Paris, 1989.
- AIGLE D., "Charismes et rôle social des saints dans l'hagioraphie persane médiévale (Xe - XVe siècles), *B.E.O.* , XLVII, (I.F.E.A.D.), 1995, p 15-36.
- AIGRIN R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire,* Poitiers,1953.
- AMRI N. et L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* , éd. Dangles, St-Jean-de-Braye (France), 1992 , 269 p.
- AMRI L., *Pour une sociologie des ruptures: La tribu au Maghreb médiéval,* Université de TUNIS I, 1997, 307 p.
- BACHROUCH T., *Le Saint et le Prince en Tunisie* , Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, Tunis, 1989.
- BEN SLIMAN F., "Despotisme et violence sous les hafsides", *IBLA* , n° 168, année 1991, p 255-262.
- BERQUE J. ,"Une exnloration de la sainteté au Maghreb", *Annales E.S.C* , n° 1955, pp 367-371.
- BERQUE J., "Quelques problèmes de l'Islam maghrébin", *Archives de Sociologie des religions* , janvier/juin 1957, n°3.
- BERQUE J., *L'intérieur du Maghreb XVe-XIXe siècle* , Gallimard, Paris, 1978, 546 p.
- BRAUDEL F., "Histoire et Sciences Sociales, la longue durée", *Annales E.S.C.* octobre-décembre 1958.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'Histoire,* Flammarion, Paris, 1969.
- BRELICH A., "Prolégomènes", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p 3-59.
- BRUNSCHVIG R., "Quelques remarques historiques sur les medersas de Tunisie", *Revue Tunisienne,* Nouvelle série,Ier trimestre 1931, n° 6, p 261-285.
- BRUNSCHVIG R., *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle* , t. I et II, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947.
- CERTEAU (de) M., *La fable mystique,* 1, XVIe-XVIIe siècle, Tel-Gallimard, Paris, 1982.

- CHABBI J., "Abdelkâdir al - Djîlânî, personnage historique", dans *Studia Islamica* XXXVIII, 1973, p 75-106.

- CHABBI J., "La fonction du Ribât à Bagdad du Ve siècle au début du VIIe siècle", dans *Revue des Etudes Islamiques* , XLII, fasc 1, 1974, p 101-121.

- CHABBI J., "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan IIIe/IXe siècle -IVe/ Xe siècle", dans *Studia Islamica* , 1977, p 5-72.

- CHABBI J., "L'émergence et la structuration du confrérisme dans la société islamique médiévale", dans *Structures et cultures précapitalistes* éd. Anthropos, Paris, 1981, p 197-211.

- CHAPOUTOT M., "Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIIIe et XIVe siècle d'après les auteurs mamlûks", dans *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb* , Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, p 139-159.

- CHAUMONT E., "La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction du prologue et du Ier chapitre du Sifâ' as-sâ'il", dans *Revue Philosophique de Louvain* , t. 87, n° 74, mai 1989, p 264-296.

- CHEDDADI A., "L'Introduction" de IBN KHALDUN, *le voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie* , Sindbad, Paris, 1980.

- CHELHOD J., "La baraka chez les Arabes", dans *Revue d'Histoire des Religions* t. 147, Paris, 1955, p 68-88.

-CHODKIEWICZ M., *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi,* Gallimard, Paris, 1986.

- CIPRIANI R., "La religion populaire en guise de présentation", *Archives de Sciences Sociales des Religions* , 64, 1, juillet-septembre, 1987.

- COLLECTIF, *Historiens et Sociologues aujourd'hui* , CNRS, Paris, 1986.

- COLLOQUE, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval* , Paris, 1978.

- COLLOQUE, *Histoire et hagioraphie,* Publication de l'Association Marocaine pour la Recherche Historique, éd. Okadh, Rabat, 1989.

- COLLOQUE , *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle*), Ecole française de Rome, Rome, 1991.

- DAKHLIA J., *L'oubli de la cité,* éd. La Découverte, Paris, 1990.

- DAKHLIA J., "De la sainteté universelle au modèle "maraboutique": hagiographie et parenté dans une société maghrébine", dans *Culture religieuse et mode de transmission en Islam* , IFAO, Le Caire, 1993.

- DAOULATLI A., *Tunis sous les Hafsides* , I.N.A.A., Tunis, 1976.

- DEMEERSMAN A., "Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne", *IBLA* , 1958, n° 82, p 109-116.

- DERMENGHEM E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* , Gallimard, Paris, 1954, 332 p.

- DHINA A., *Les Etats de l'Occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, institutions gouvernementales et administratives* , ENAL, Alger, 1984, 593 p.

- DJAIT H., TALBI M., DACHRAOUI F., DOUIB A. et MRABET M.A., *Histoire de la Tunisie, le Moyen-âge* , S.T.D., Tunis, 1971, 406 p .

- DJAIT H., "Préface" à LOMBARD, *L'Islam dans sa première grandeur, VIIIe-XIe siècle* , Flammarion, Paris , 1971.

- DJAIT H., "Dimensions de l'Orientalisme islamisant", dans *Cahiers Jussieu 2* , Paris, 1976, p 258-266.

- DJAIT H., "Islam et politique", dans *Islam et politique au Maghreb* , éd. CNRS, Paris, 1981, p 141-149.

- DOUTTE E., "Notes sur l'Islam Maghrebin. Les Marabouts", Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions* , tomes XL et XLI, Paris, 1900.

- DOUTTE E., *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* , Alger, 1909.

- EL BOUDRARI H., "Entre le symbolique et l'historique: Khadir im-mémorial", 39.

+ ELIADE M., *Le sacré et le profane* , Gallimard, Paris, 1965.

- FERHAT H. et TRIKI H., "Hagiographie et religion au Maroc Médiéval", dans *Hesperis Tamuda* , vol. 24, 1986, p 17-51.

- FERHAT H., *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles. Les siècles de la foi* , Casablanca, 1993.

- FURET F., "En marge des Annales: Histoire et sciences sociales", in *Le débat* , n° 17, dec. 1981, p 112-126.

- GARDET L., "Karâma", *EI* 2 , IV, p 639-641.

- GELLNER E., "Doctor and Saint", in *Scholars, Saints and Sufis Muslim religious Institutions since 1500* , Edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, 1972, p 307-326.

- GEOFFROY E., *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans* , I.F.D., Damas, 1995.

- GHRAB S., *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle* , Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série; Lettres, vol. XII, Tunis, 1992, 2 t.

- GIRARD R., *La Violence et le sacré* , Grasset, Paris, 1993.

- HAMMOUDI A.,"Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté", dans *Espéris Tamuda* , vol. XV, Rabat, 1974, p147-179.

- HAMMOUDI A., "Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles", dans *Annales E.S.C.*, mai-août 1980, p 615-637.

- HODGSON M.G.S., *The venture of Islam : conscience and history in world civilization* , 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.

- IDRIS H.R., "Hafsides", *EI* 2 , III, p 68-72.

- IDRIS H.R., *La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècle* , Maisonneuve, Paris, 1962, t. II.

- JAMOUS R., *Honneur et Baraka* , éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.

- JEHEL G., *La Méditerranée médiévale de 350 à 1450* , Armand Colin, Paris, 1992.

- KABLY M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Age"*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

- LARGUECHE D. et A., *Marginales en terre d'islam* , Cérès productions, Tunis, 1992.

- LAROUI A., *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse* , t. I et II, Maspéro, Paris, 1976.

- LE GOFF J., "L'homme médiéval", dans *L'homme médiéval* , sous la direction de J. LE GOFF, éd. du Seuil, Paris, 1989.

- LEPETIT B. (Dir.), *Les formes de l'expérience, une autre histoire sociale* , Albin Michel, Paris, 1995.

- MAGNIN J., "Le testament spirituel d'Abû Zakariyya", *IBLA* , 10, 1947, 4e trimestre, n° 40, p 393-407.

- MAHJOUB N., "Al-sayyida: une femme, un monument", dans *Africa* , Institut National du Patrimoine (I.N.P.), Tunis, 1995, XIII, p 223-241.

- MAHJOUB N., "A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi al-Marjani", dans *Africa* , I.N.P., Tunis, 1995, XIII, p 205-222.

- MASSIGNON L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* , Paris, 1954.

- MASSIGNON L., "Ibn Sab'în et la "conspiration hallagienne", dans *Mélanges Lévi PROVENÇAL*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t. II, p 661-681.

- MAUSS M., *Oeuvres,* t. I *Les fonctions sociales du sacré,* éd. de Minuit, 1968.

- MESLIN M., "Conclusion", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. III, p 1279-1327.

- OLESEN N.H., "Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints", dans *R.E.I.* , L, 1982, p 175-206.

- OUEDRAOGO J.M., "La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER", dans *Archives de Sciences Sociales des religions* , 83, juillet et septembre, 1993, p 141-157.

- OUMLIL A., *L'histoire et son discours; essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldûn* , Rabat, 1982.

- PEDERSEN J., "Abû Uthmân al-Magribî et le sûfisme occidental", dans *Mélanges Lévi PROVENCAL*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t. II, p 712-716.

- PROST A., "Histoire, vérités, méthodes", in *Le débat* , nov-déc. 1996, p 127-140.

- PUECH H. CH., "Préface", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p VII-XXVII.

- RACHIK H., *Sacré et sacrifice dans le haut Atlas marocain* , Afrique-Orient, Casablanca, 1990.

- REVEL J. (Dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* , Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996.

- ROSENTHAL F. "Ibn Khaldun in his time (May 27, 1332-March 17,1406)", dans *Ibn Khaldun and islamic ideology*, Leiden, 1984, p 14-26.

- RUBIERA MATA M.J., "Un aspeto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri : la presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas" dans *Les Cahiers de Tunisie* , n° 103-104 (1978), p 165-173.

- SACHOT M., "Religio Superstitio", dans *Revue de l'Histoire des Religions* t. CCVIII, fasc. octobre-décembre 1991.

- SCHMITT J.C., "La fabrique des saints", *Annales ESC.,* 2, 1984, p 286-300.

- SCHMITT J.C., "Religion et guérison dans l'Occident médiéval", *Historiens et Sociologues aujourd'hui* , éd. du CNRS, Paris, 1986, p 135-150.

- SIGAL P.A., *L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XIe-XIIe siècle),* éd. du Çerf, Paris, 1985.

- SONNECK M.C., "Manaqib lalla Mannubiya", *Journal Asiatique* , mai-juin 1899, p 485-494.

- SOURDEL THOMINE J., "Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe siècle", dans *R.E.I.* , LV-LVII, fasc 1, 1987-89, p 319-327.

- STEDMAN JONES G., "Historiographie française, historioraphie anglaise. Une autre histoire sociale ?", dans *Annales HSS* , mars-avri 1998, n° 2, p 383-394.

- SYMPOSIUM, "Soufisme et déclin culturel", dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* , Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 1956 Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, p 243-245.

- TOUATI H., "En relisant les Nawâzil Mazouna, marabouts et chorfa au Maghreb Central au XVe siècle", dans *S.I.* , LXIX, Paris, 1989, p 75-94.

- TOUATI H., "Les modèles d'écriture des Manâqib maghrébines", dans *Histoire et linguistique* , Rabat, 1992, p 57-65.

- TOUATI H., "Les héritiers. Anthropologie des Maisons de Science maghrébines aux XIe/XVIIe et XIIe/XVIIIe siècle", dans H. ELBOUDRARI (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* , IFAO, Le Caire, 1993, p 65-92.

- TOUATI H., *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)* , E.H.E.S.S., Paris, 1994.

- VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen-Age occidental* , P.U.F., Paris, 1975.

- VAUCHEZ A., "Le saint", dans J. Le GOFF (Dir.), *L'homme médiéval* , éd. du Seuil, Paris, 1989.

- VIGUERA M.J., "Le Maghreb Mérinide: un processus de transfèrement", dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman* , Actes du 8e congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Édisud, Aix-en-Provence, 1978, p 309-321.

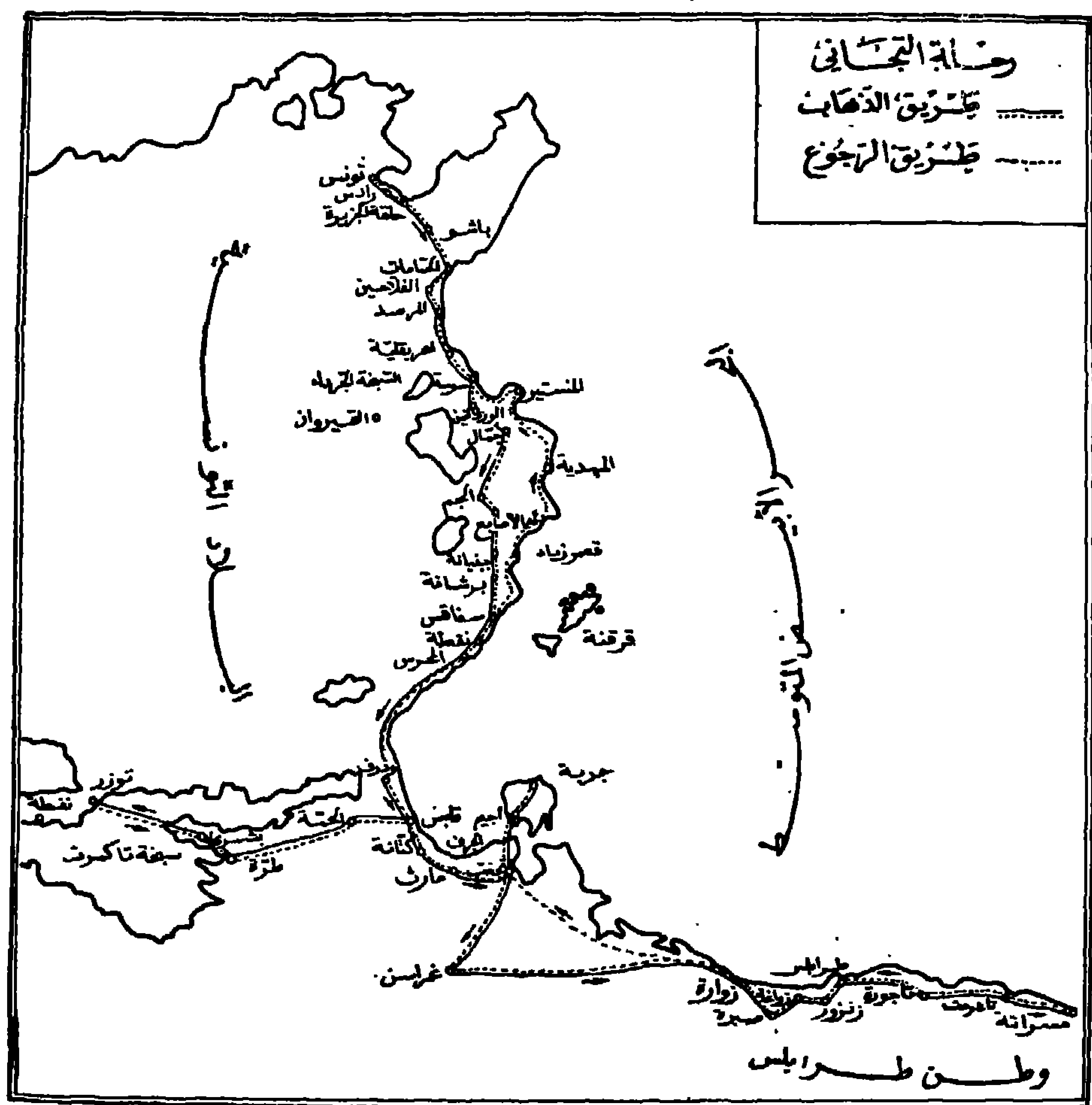
- VITRAY MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du soufisme* , éd. Sindbad, Paris, 1986.

- VON SIVERS P., "Un autre orientalisme" , Comptes Rendus dans *Annales E.S.C.*, 35, 3-4, mai-août, 1980.

- WEBER M., *Economie et Société* , Plon, Paris, 1971.

- YAZICI T., "Kalandariyya", *EI* 2, IV, p 493-495.

ملحق : إفريقيّة زمن رحلة التجاني 706 - 708 هـ



المصدر : رحلة التجاني، تحقيق ح. ح. عبد الوهاب، الدّار العربية للكتاب، ليبيا - تونس 1981.

فهرس الاعلام والشعوب والقبائل.

أ

ب

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

ص

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

فهرس الاماكن والبلدان

أ

ب

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

فهرس المصطلحات

أ

ب

ت

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ظ

ع

ف

ن

و

الفهـــرس العـــام

الفصل الرابع :

الفصل الخامس :

الفصل السادس :

الباب الثالث :

الفصل السابع :

الفصل الثامن :

الباب الرابع :

الفصل التاسع :

الفصل العاشر :

الفصل الحادي عشر :

الباب الخامس :

الفصل الثاني عشر :

الفصل الثالث عشر :

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

2001

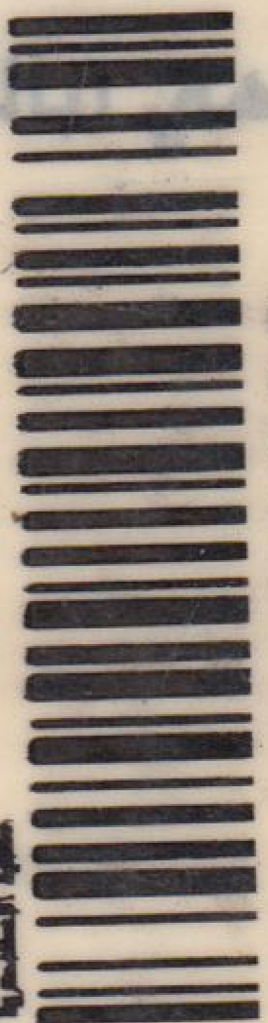
الوَلاية والمجتمع

لعبت الولاية دوراً هاما على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وفي عملية تشكّل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي نتحسّس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي في علاقته بالمقدّس.

وتمثّل الفترة الحفصية بالذات (القرن السابع هـ/13م - نهاية القرن التاسع هـ/15 م) المرحلة المفصلية التي شهدت ظهور الزوايا وانتشارها وتشعّب وظائفها واتساع مواردها واستقطابها لأشكال جديدة من الحياة الدينية والإجتماعية.

وفي علاقة المجتمع بأوليائه توجد كاريزما الولي الذي التجأ إليه الناس، بما في ذلك العلماء، في الأزمات الفردية والجماعية واعتقدوا في نجاعة تدخّله. فتبرز من خلال هذه الصفحات معالم نموذج ولائي جديد في علاقته بالسلطة وبالمجتمع. كما تُدرس العلاقة بين الفقهاء والأولياء ضمن مقاربة تفهّمية تفتح المجال للتفكير في مقوّمات الإتّيقية الإسلامية في العصر الوسيط.

نللي سلامة العامري متحصلة على شهادة دكتوراه في التاريخ، وهي باحثة وأستاذة في التاريخ الوسيط بكلّية الآداب ، جامعة منّوبة. لديها عديد المقالات والمساهمات العلمية حول التصوّف والولاية بإفريقية وبلاد المغرب في العصر الوسيط. من مؤلّفاتها : النساء الصوفيّات والعشق الإلهي (باللغة الفرنسية).



ISBN : 9973-936-32-9